I EDIZIONE: GIUGNO 1937
II EDIZIONE: NOVEMBRE 1942
III EDIZIONE: FEBBRAIO 1948
IV EDIZIONE: OTTOBRE 1957

G. G. LEIBNIZ

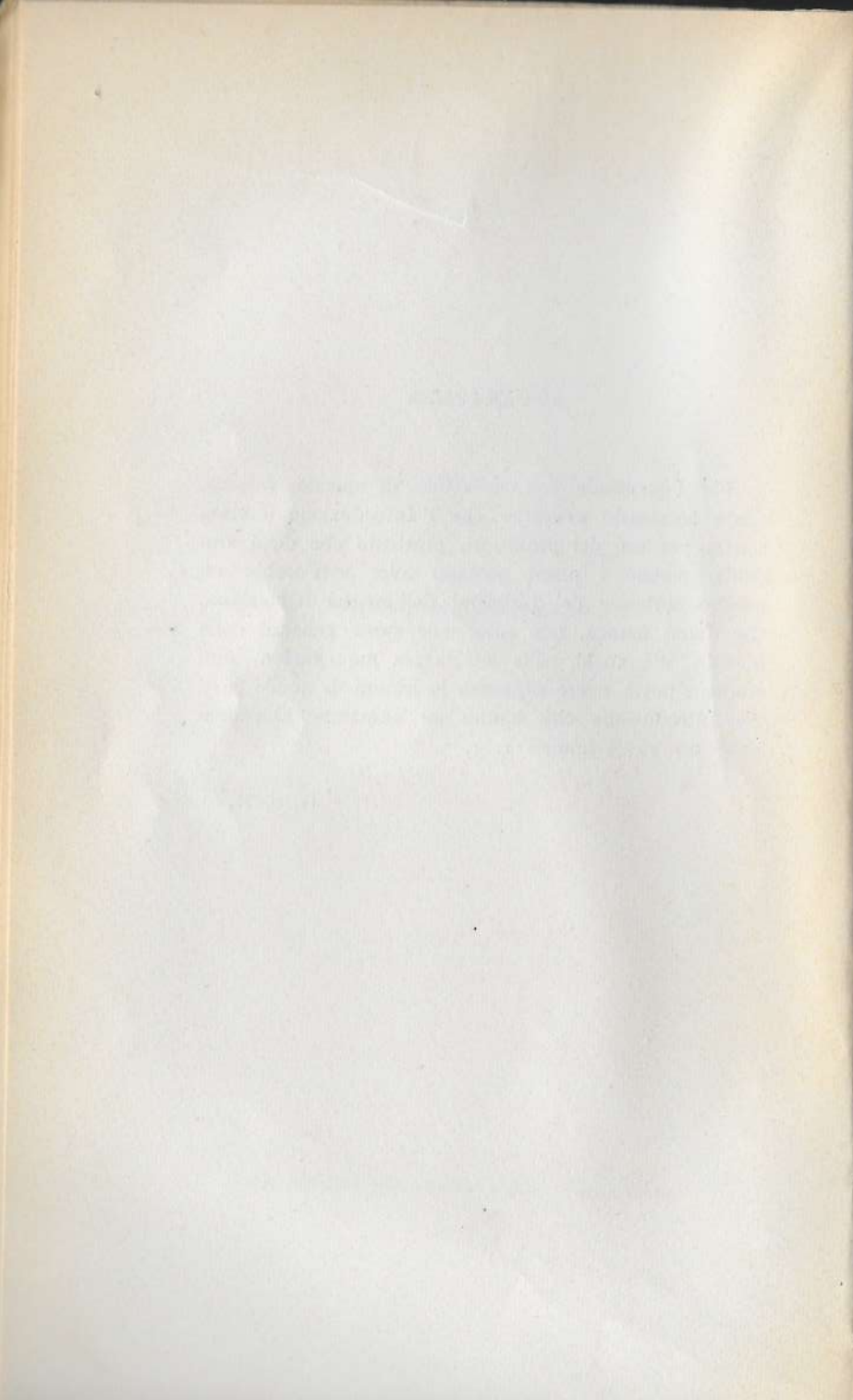
LA MONADOLOGIA

A CURA DI G. DE RUGGIERO

EDITORI LATERZA - BARI 1957

AVVERTENZA

Per l'eventuale uso scolastico di questo volume, credo necessario avvertire che l' Introduzione è stata scritta per uso dei professori, piuttosto che degli studenti, perché i primi possano aver sott'occhio un quadro sintetico dei problemi dell'esegesi leibniziana, che finora manca, non solo nelle storie generali della filosofia, ma anche nella letteratura monografica. Agli studenti potrà essere suggerita la lettura di quelle parti dell' Introduzione che hanno un carattere propedeutico: per es., i numeri 1, 4, 5, 6.

G. D. R.

INTRODUZIONE

1. La vita e le opere. — Goffredo Guglielmo Leibniz nacque a Lipsia nel 1646. Rimasto a sei anni privo del padre, che era stato professore in quella università, si avviò agli studi sotto la guida materna, manifestando, fin dagli esordi, grande versatilità di attitudini, unita a tendenze autodidattiche. Giovanissimo s'iscrisse alla facoltà giuridica, conseguendo, al termine dei corsi (ma non a Lipsia dove li aveva iniziati, bensì ad Altdorf) il titolo di dottore *utriusque iuris*. Però, già in quegli stessi anni, egli cominciava a coltivare per suo gusto gli studi filosofici, seguendo le lezioni del Thomasius a Lipsia e del Weigel[1] a Jena. Da un curioso frammento autobiografico apprendiamo che, a soli 15 anni, passeggiando nel bosco di Rosendal, egli meditava se dovesse o no conservare le « forme sostanziali » degli scolastici[2]. Maturava già nel suo animo il conflitto tra gli antichi e i moderni: i suoi maestri lo avevano avviato allo studio di Aristotele e degli scolastici; ma gli scritti degli autori più

---

[1] Erardo, da non confondersi con Valentino Weigel.

[2] Lettera a Remond del 10 gennaio 1714 (*Opp. filos.*, ed. Gerhardt, III, 606).

recenti, specialmente dei cartesiani, lo attiravano invincibilmente. « Io ero penetrato molto avanti, egli ci ricorda, nel paese degli scolastici, quando le matematiche e gli autori moderni me ne fecero uscire ancor molto giovane. I loro bei modi di spiegare la natura meccanicamente mi conquistarono, ed io disprezzai con ragione il metodo di quelli che non impiegano che forme e facoltà da cui nulla s'impara »[1]. Agli scolastici egli doveva tuttavia tornare più tardi, quando, dopo una fugace professione di atomismo, egli poteva per propria esperienza convincersi che gli atomi e il meccanismo sono incapaci di darci il criterio di una spiegazione unitaria della natura, e avvertire per contrasto il bisogno di richiamare in vita e di riabilitare le disprezzate forme sostanziali; « ma in un modo che le rendesse intelligibili e separasse l'uso che se ne deve fare dall'abuso che se n'è fatto »[2]. In questo ritorno, che però non significa un abbandono delle conquiste dei moderni, ma una vasta sintesi del nuovo e dell'antico, sta il tratto più peculiare della futura filosofia leibniziana.

Gli scritti più giovanili ne lasciano appena presentire l'avviamento. Il *de Principio individui*, tesi universitaria composta nel 1663, non contiene più che il simbolo di ciò che sarà la metafisica del Leibniz: infarcito di citazioni e di argomenti *in forma*, esso è una mera esercitazione di stile aristotelico. E a quel primo lavoro altri ne tengon dietro, di argomento giuridico e logico, tra cui conviene ricordare il *de Arte combinatoria*, composto nel 1666, ma pubblicato molto più tardi, forse a insaputa dello stesso autore, che dà come l'abbrivo a una lunga serie di composizioni, ri-

---

[1] *Système nouveau de la nature*, n. 2.

[2] *Système nouveau*, n. 3.

maste in gran parte incompiute e informi, sull'arte logica dell'invenzione, escogitata da Lullo e perseguita da Leibniz con zelo infaticabile, degno forse di miglior causa. Ma anche qui, come vedremo, dal proposito assurdo di voler trarre dalle regole di una combinazione quasi meccanica di segni mentali la luce della verità e della scoperta intellettuale, il genio di Leibniz saprà ricavare alcuni spunti profondi in servizio della metodologia scientifica e del calcolo matematico.

Una svolta decisiva nella formazione mentale del giovane Leibniz si dà nei quattro anni del suo soggiorno a Parigi, dal 1672 al 1676. L'occasione di questo viaggio fu offerta dalla sua conoscenza col barone di Boineburg, un eminente diplomatico tedesco, che lo introdusse alla corte dell' Elettore di Magonza, e poi lo condusse al suo seguito in una missione diplomatica presso Luigi XIV. La missione, che aveva per scopo di distogliere il re di Francia dalla guerra contro l'Olanda facendogli balenare il miraggio di una spedizione in Egitto, fallì in pieno lo scopo; ma non fallirono le speranze del Leibniz di trarre profitto pei suoi studi dal soggiorno in un grande centro di cultura. Anzi, quando la missione si congedò, egli ottenne dal suo protettore di poter restare a Parigi, dove nel frattempo aveva stretto rapporti con alcune personalità eminenti della cultura, tra cui l'Arnauld, il Malebranche, e particolarmente lo Huygens, che lo iniziò alle matematiche superiori. Quando alla fine egli lasciò quella capitale, non solo era in grado di parlare e di scrivere correntemente il francese (ciò che in seguito giovò immensamente alla diffusione delle sue opere, redatte in massima parte in quella lingua), ma aveva anche acquistato piena padronanza delle scienze fisiche e matematiche, fino al punto di essere egli stesso inventore e innovatore in queste discipline. Data infatti

dal 1676 la sua scoperta del calcolo infinitesimale, che più tardi doveva procacciargli un'infondata accusa di plagio da parte dei fautori del Newton, reclamanti per il loro autore la priorità della scoperta stessa [1].

Ritornato in patria, poiché nel frattempo, essendo morto il Boineburg, erano venuti a cadere i suoi impegni con la corte di Magonza, egli entrò a servizio del duca di Hannover, Giovanni Federico di Braunschweig-Lüneburg, come bibliotecario e storiografo della dinastia. A questa sua carica si collegano annose fatiche filologiche e storiche, da lui condotte con grande alacrità, pur tra i molti altri, e più personali, suoi studi filosofici e scientifici. Tra il 1707 e il 1711, egli pubblicava gli *Scriptores rerum Brunsviciensium*, una raccolta di documenti riguardanti la casa di Braunschweig; e nel tempo stesso, egli veniva utilizzando quel materiale in un'ampia opera storica, gli

---

[1] È ormai assodato che alla scoperta del calcolo infinitesimale il Leibniz e il Newton sono tutti e due pervenuti per vie indipendenti, e che, se in ordine di tempo la precedenza spetta al Newton, questi non pubblicò che molto più tardi i risultati delle sue ricerche. L'accusa di plagio contro Leibniz fu sollevata parecchi anni dopo, in base a una lettera del 1676, in cui il Newton, sollecitato dall'Oldenburg nell'interesse di Leibniz, dava un resoconto molto sommario della sua scoperta, nascondendo però la relativa formula in un anagramma in cui le lettere erano trasposte. Benché questa lettera fosse stata scritta nell'ottobre del 1676, essa non fu spedita prima del maggio del 1677. Dopo averla letta, Leibniz, nel giugno 1677, inviò a Newton un ragguaglio completo del proprio calcolo. La disputa sulla priorità e sul plagio sorse soltanto 22 anni dopo, nel 1699, da una insinuazione, che il Leibniz avesse visto la lettera nel 1676, e rubato da essa l'idea. Leibniz si appellò direttamente a Newton perché lo discolpasse, ma non ne ebbe risposta. La quistione fu presa dagli amici di Newton con spirito partigiano e ostile: deferita alla Società Reale di Londra, della quale lo stesso Leibniz faceva parte, questa emise un verdetto ambiguo, in cui, pur scagionando in parte il Leibniz, faceva insinuazioni poco corrette sul suo carattere. « È difficile — osserva uno storico inglese — leggere la relazione senza un senso di vergogna, ed è difficile assolvere Newton dall'accusa di meschinità e d'ingenerosità nell'affare » (W. Carr, *Leibniz*, 1929, p. 49. V. anche Piat, *Leibniz*, 1915, p. 131 sgg.).

Annales Brunsvicienses, dove narrava le vicende della dinastia regnante, e, attraverso di esse, ricostruiva tutta la storia dell'Impero. Quest'opera gli rimase però incompiuta: egli vi si rifaceva fin dalle età preistoriche della Germania, e il suo spirito ricco d'interessi molteplici e curioso di conoscere le cause più riposte e minute e di ricostruire in un tessuto continuo le serie infinite degli eventi, ne veniva ampliando il disegno e particolarizzando l'esecuzione, in modo da renderne sempre più difficile il compimento. Sulla storiografia leibniziana sono stati recentemente espressi dei giudizi esageratamente elogiativi [1], fino al punto di ravvisarvi l'aspetto più originale del pensiero del filosofo [2]. In realtà, essa non sorpassa il livello delle composizioni erudite del tempo, anche per l'ordine annalistico con cui dispone il suo materiale. V'è tuttavia uno sforzo per risalire alle cause degli eventi, considerandole nel loro intreccio e nella loro azione più intima e riposta, per ricercare monadisticamente nelle storie particolari i riflessi della storia universale: solo in questi limiti si può dire che la mentalità del filosofo si riveli nell'opera storiografica [3].

Tra le altre attività esplicate dal Leibniz al margine della pura filosofia nel periodo della maturità, meritano un cenno quelle di carattere politico-culturale e politico-religioso. Ad esse si connettono alcuni scritti satirici e polemici contro le ambizioni egemoniche di Luigi XIV, e i tentativi, in parte riusciti, per attrarre nell'orbita della cultura occidentale lo zar Pietro il Grande (di cui fu consigliere segreto) e per farlo promotore d'istituti scientifici e artistici. Lo stesso com-

[1] L. DAVILLÉ, *Leibniz historien*, 1909.

[2] F. OLGIATI, *Il significato storico di Leibniz*, 1929.

[3] Ed. FUETER, *Hist. de l'historiographie moderne*, 1914, p. 392 sgg.; CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, 1920, p. 234.

pito egli si propose con l'imperatore d'Austria e col re di Prussia, e ne vide il coronamento con la fondazione del *Collegium historicum imperiale* a Vienna e dell'*Accademia delle scienze* a Berlino, di cui egli stesso fu il primo presidente. Ma la sua ambizione politica forse maggiore fu quella di ergersi ad arbitro e moderatore del secolare conflitto tra protestanti e cattolici. Vivendo in un paese protestante, e protestante egli stesso, ma sotto un sovrano cattolico (Giovanni Federico di Braunschweig), egli era collocato naturalmente al centro di una vasta rete di rapporti tra gli esponenti più illuminati e moderati della religiosità e della cultura, tendenti a escogitare qualche formula di compromesso e di accordo. A questi piani egli contribuì con un abbozzo di *Systema theologicum* e con un saggio *Sui metodi di riunione*; ma più specialmente con un'attiva corrispondenza col Bossuet, il maggiore rappresentante, in quel tempo, dell'indirizzo cattolico. Tutto questo affaccendamento però non condusse a nessun risultato positivo: da parte cattolica, almeno, non v'era nessuna intenzione di transigere, e forse la sola ragione per cui il Bossuet protrasse la corrispondenza fu la speranza da lui concepita di effettuare in Leibniz una conversione illustre; ma questi si sottrasse all'adescamento, ben comprendendo che quell'epilogo lo avrebbe inutilmente compromesso e avrebbe forse pregiudicato irrimediabilmente la causa di cui s'era fatto campione [1].

In mezzo a queste e ad altre attività più o meno

[1] A questo proposito il L. scriveva al Langravio Ernesto di Hessen nel 1684: « Se fossi nato nella chiesa di Roma, non ne uscirei se non quando ne fossi scacciato, perché forse mi rifiuterei di sottoscrivere a certe opinioni comuni. Ma, ora che sono nato ed elevato fuori di quella comunione, credo non sia sincero né sicuro offrirmi d'entrarvi, quando si sa che non vi si sarebbe forse ricevuti se si scoprisse il proprio cuore ».

essoteriche del nostro filosofo, si è svolta ed è maturata la sua filosofia, che ha avuto la propria espressione, parte per il temperamento stesso dell'autore, parte per la necessità di rubare il tempo alle altre cure, in brevi e rapsodici scritti, che hanno servito di occasione e di base a una vastissima corrispondenza, la quale col pungolo continuo del contrasto polemico ha giovato a sviluppare e a organizzare il nucleo originario di pensiero. Si sarebbe tentati di dire, ed è stato anzi detto, che, nell'economia generale della vita del Leibniz, quella filosofia che oggi è per noi il documento massimo del suo genio, non fosse per lui che un'occupazione secondaria e complementare. Con maggior verità bisogna invece dire che, se l'espressione era frammentaria e forse di secondaria importanza, l'impulso mentale da cui procedeva era non solo continuo, ma anche centrale e dominante; e che da esso traevano luce e forza, insieme coi brevi scritti consegnati alla stampa o alla posta, tutte le altre attività di Leibniz, espressioni anch'esse, a loro modo, della sua filosofia.

Tra gli scritti a noi pervenuti, le prime tracce di un pensiero originale, che comincia a distrigarsi dalle pastoie della scuola, possono osservarsi in una lunga lettera al Thomasius, scritta nel 1669. Ma, perché quei cenni si convertano in un principio organico di sviluppo e in una forza attiva di assimilazione di tutti gl'interessi della vita e della cultura, trascorre quasi un ventennio di meditazioni. Solo nel 1686 si ha il vero esordio del sistema, con uno scritto senza titolo, che doveva servire al Leibniz di base per uno scambio d'idee con l'Arnauld, ed a cui l'editore moderno ha dato il nome di *Discours de Métaphysique* [1]. Da

[1] Desunto da una lettera di Leibniz al Langravio Ernesto di Hessen-Rheinfels (febbraio 1686) in cui dice di aver scritto « un *petit Discours de métaphysique* » per presentarlo ad Arnauld.

questa prima redazione alla seconda, contenuta nel *Système nouveau de la nature*, passano quasi dieci anni (1695): il pensiero nel frattempo s'è precisato e fissato, perdendo però in questo lavoro di determinazione un po' di quello slancio vitale che rende più suggestivo il precedente *Discours*. E finalmente, la terza e ultima redazione del sistema si ha con la *Monadologie* (1714), che precede di qualche anno la morte del filosofo, e che rappresenta lo sforzo più potente per condensare in pochi tratti incisivi ed epigrammatici i concetti informatori della nuova filosofia, come s'erano venuti organizzando e approfondendo nell'ultimo ventennio di meditazioni.

Queste tre redazioni fondamentali sono come la trama su cui s'è trapuntata una miriade di scritti minori, pubblicati in riviste e in atti accademici; e le une e gli altri, come s'è già accennato, son serviti di occasione e di base a un'estesissima corrispondenza scientifica. Così dal *Discours de Métaphysique* scaturiva uno scambio di lettere importantissime con l'Arnauld; il *Système nouveau de la nature* apriva una lunga polemica col Bayle; alla composizione della *Monadologia* teneva dietro, pur senza rapporti d'immediata derivazione da essa, ma non senza intima connessione di problemi, la corrispondenza col newtoniano Clarke. Si aggiungano a questi epistolari quelli col De Volder, con l'Hartsocker, col des Bosses, col Malebranche, col Foucher, col Burnett, con lady Masham, col Bourguet, col Remond, con l'elettrice Sofia, con la regina Sofia Carlotta e con molti altri corrispondenti: ogni lettera o serie di lettere pone a foco un problema o un gruppo di problemi; ognuna, dal suo punto di vista, dà una prospettiva diversa del sistema, e le singole prospettive, intrecciandosi e intersecandosi, creano per l'interprete un groviglio di

nuovi problemi, che forma nel tempo stesso l'attrattiva e la difficoltà dell'esegesi leibniziana.

Un'esposizione sistematica e organica che, in una prospettiva veramente centrale, abbracci e superi tutte le prospettive parziali, il Leibniz non ci ha lasciato. Tra gl'innumerevoli suoi scritti, due soli raggiungono, per mole, l'estensione di un volume ed hanno l'ambizione di elevarsi a sintesi, almeno parziali, del sistema: i *Nouveaux essais sur l'entendement humain* e la *Théodicée*. Ma sono degli scritti anch'essi polemici e occasionali, dove il vigore mentale, che nelle composizioni più brevi appare concentrato e raccolto, troppo spesso si diluisce e si disperde. I *Nuovi Saggi* non sono, in fondo, che una serie di lunghe annotazioni ed obbiezioni al *Saggio* del Locke. Composti saltuariamente, erano pronti per la stampa nel 1705; ma non furono pubblicati e rimasero a lungo giacenti tra i manoscritti leibniziani, fino a che, cinquant'anni dopo, il Raspe li trasse alla luce. La morte del Locke, avvenuta nel 1794, parve al Leibniz una ragione plausibile per giustificare la mancata pubblicazione; ma è stato osservato che la morte del Bayle non gl'impedì di pubblicare, più tardi, la *Teodicea*, che pure non era se non una lunga polemica con quello scrittore. Forse la più vera ragione per cui i *Nuovi Saggi* rimasero inediti è che nel frattempo il Leibniz, trovandosi coinvolto nell'acrimoniosa disputa coi newtoniani a proposito del calcolo infinitesimale, non volle dare nuova esca al fuoco, con l'attaccare pubblicamente anche l'altro dei due grandi campioni del pensiero inglese [1].

Considerando i *Nuovi Saggi* come uno scritto occasionale e polemico, non se ne vuole tuttavia sottova-

[1] W. CARR, *Leibniz*, p. 45.

lutare l'importanza. Vi sono in essi intuizioni nuove e profonde, da cui la filosofia moderna trarrà inesauribile alimento; ma nel loro insieme, essi sono ben lontani dal darci una veduta sintetica del pensiero leibniziano. Vi manca infatti uno svolgimento autonomo del sistema dal proprio centro; ma, redatti come sono in forma di note a un sistema diverso, ne seguono quasi dall'esterno la linea dimostrativa e ne accettano passivamente il modo di porre e di connettere i vari problemi, sì che troppo spesso le parti meramente strutturali sopraffanno le intuizioni vive germinanti qua e là, dove le quistioni poste dal Locke erano più congeniali col temperamento filosofico del commentatore. L'impressione finale che si trae dalla lettura di essi è che la loro efficacia sia incomparabilmente minore di quella di altri scritti più rapidi e incisivi, nati di getto da un'ispirazione personale. Questa impressione è riconfermata anche dall'altro ampio volume composto dal Leibniz, l'unico che egli abbia pubblicato: la *Teodicea* (1710). Questa pure ebbe un'origine occasionale, dalle conversazioni tenute nel circolo della regina Sofia Carlotta di Prussia, sul tema della bontà di Dio, della libertà dell'uomo e della origine del male [1]. E, poiché il Bayle era stato il principale contradittore delle tesi leibniziane sui rapporti tra la provvidenza divina e la personalità morale dell'uomo, il libro prese l'indirizzo e il tono di una lunga polemica col Bayle. Se nei *Nuovi Saggi* il nesso sistematico era dato dallo schema dell'opera del Locke, nella *Teodicea* anche questo esterno appoggio veniva a mancare; e difatti il libro risulta di una giustapposizione di parti ricucite alla meglio, e trae la sua unità piut-

---

[1] Lettera a Burnett, 1710, G., III, 321: la maggior parte di quest'opera, egli dice, è stata fatta *par lambeaux*.

tosto dal generico tema che raccoglie sotto di sé quelle parti, che non da un principio organico di svolgimento.

Lo stesso Leibniz era conscio di queste deficienze e vagheggiava di potere un giorno, appena libero dai suoi ponderosi lavori di erudizione storica, dare al pubblico un'esposizione compiuta della propria filosofia; ma non poté mai adempiere questo voto. Colpa di esterne contingenze o di un'incapacità profonda a eseguire un'opera di vasto respiro? Se noi esaminiamo quelli tra i suoi scritti dov' è almeno abbozzato il tentativo di un'esposizione sistematica (eccettuata forse la sola *Monadologia*), siamo subito colpiti da un certo loro carattere essoterico; anzi, osiamo dire, da una certa superficialità, quasi che lo sforzo per coordinare e per armonizzare si esercitasse a spese del lavoro in profondità. Ora, il pregio incomparabile del Leibniz si rivela appunto in questo lavoro, che da infiniti sondaggi trae alla luce una grande ricchezza d'intuizioni nuove, per la maggior parte allo stato quasi fluido, folgoranti, ma spesso effimere, non coordinate e non sempre coordinabili con la struttura generale e apparente del sistema. Noi possiamo immaginare che la confusa coscienza dell'impossibilità di contenere e fermare in uno schema questa ricchezza rapsodica di intuizioni abbia distolto il Leibniz dallo scrivere il suo libro definitivo; ma qualunque sia il valore della nostra congettura, è certo almeno che la considerazione di fatto su cui essa è fondata non ci fa rimpiangere che quel libro non sia stato scritto, ed anzi ci spinge ad esplorare con ardore i minimi frammenti, le più insignificanti lettere, gli appunti gettati giù alla svelta e poi dimenticati sullo scrittoio, nella fiducia di trovarvi spesso delle gemme rare, che invano cercheremmo nelle opere più elaborate, composte per il gran pubblico.

È così che l'archivio leibniziano di Hannover, prodigiosa miniera in cui è raccolta alla rinfusa la materia di cento volumi, a misura che veniva esplorato da pazienti ricercatori, ha suscitato un interesse sempre più vivo, e coi suoi nuovi ritrovati ha posto l'esigenza di nuove ricostruzioni, più approfondite e più comprensive della filosofia del Leibniz. Intorno al 1839-40 l'Erdmann vi attinse la materia per la raccolta di un gruppo di opere in un grosso volume[1]; tra il 1859 e il 1875 il Foucher de Careil ne trasse sette volumi; seguì poi l'edizione del Gerhardt (1875 e sgg.) che, anche in sette volumi, riunì i principali scritti filosofici, mentre già in altrettanti aveva raccolti gli scritti matematici e scientifici (1848-63). Questa edizione, che è tuttora la base degli studi leibniziani, è ben lungi dall'essere completa. Bisogna aggiungervi gli scritti storico-politici, editi dal Klopp (1864-84); gli opuscoli e i frammenti inediti pubblicati dal Couturat (1903); gli scritti tedeschi dal Gurhauer (1838-40); i saggi filosofico-giuridici dal Mollat (1823); e ancora altri testi editi dal Jagodinski (1913), dal Baruzi (1905), dallo Schrecker (1934). Gl'inconvenienti di tanta dispersione sono evidenti; e si aggiunga che in tutte queste edizioni neppure è stato pubblicato per intero il materiale manoscritto della Biblioteca di Hannover. Si spiega di qui che sia stata sentita l'esigenza di un'esplorazione più completa e di un piano sistematico di edizione, che abbracciasse ordinatamente tutta l'opera del Leibniz. Un tale compito, a cui erano impari le forze di un solo individuo, è stato assunto dall'Accademia prussiana delle scienze, che da alcuni anni si è accinta a una monumentale edizione in qua-

---

[1] Già nel '700 era stata tentata un'edizione di tutte le opere, dal Dutens, nel 1768, in 6 volumi.

ranta volumi, dei quali finora cinque soltanto hanno visto la luce.

Ad Hannover il Leibniz trascorse gli anni della sua maturità, in una operosità intensa ma tranquilla, interrotta di tempo in tempo da qualche viaggio, in Italia, a Berlino, a Vienna, per raccogliere i documenti della sua storia, per presiedere l'Accademia delle scienze, per adempiere a incarichi diplomatici. Negli ultimi anni, che pur sono quelli della sua produzione filosofica più profonda (come testimoniano la *Monadologia*, la polemica col Clarke e le lettere dello stesso periodo), egli ebbe la tristezza di assistere al rapido declinare della sua fama. Il pubblico europeo si veniva nel frattempo orientando verso la scienza del Newton e la filosofia del Locke; mentre la speculazione leibniziana, poco nota nei suoi motivi più intimi e ricchi di avvenire, cominciava ad apparire, col suo facile finalismo ottimistico, come il simbolo di un'età oltrepassata. Gravi amarezze non furono risparmiate al vecchio filosofo dai suoi regali patroni. Morta la regina Sofia Carlotta di Prussia, figlia dell'elettore di Hannover, e poi sua madre, l'elettrice Sofia, che erano state grandi protettrici del Leibniz, questi ebbe a subire il crescente sfavore del duca Giorgio Federico, che fu poi coronato re della Gran Brettagna col nome di Giorgio I. Invano egli sperò di potersi trasferire col suo sovrano in Inghilterra; ebbe anzi espresso divieto di muoversi da Hannover, perché il re vedeva nei suoi viaggi dei pretesti per sottrarsi al compito di storiografo della dinastia, che formava la sua principale mansione presso la corte. Quasi da tutti trascurato e dimenticato, egli morì sulla fine del 1716; e anche la morte non scosse dal suo nome l'oblio; il solo Fontenelle ne tessé l'elogio nell'Accademia delle scienze di Parigi.

Ad un risveglio postumo della sua fama contribuì più tardi il Wolff, con una libera, ma sistematica e scolastica riesposizione della sua filosofia, che incontrò grande favore nelle università germaniche, di cui appagava le esigenze didattiche, grazie a una diligente partizione della materia e a un disciplinato abito di tradurne i concetti informatori in definizioni ed argomenti in forma. Al sorgere del criticismo kantiano i libri del Wolff facevano ancora testo nelle accademie; e lo stesso Kant se ne serviva come base e argomento delle sue lezioni. Certo, i temi più vivi della filosofia leibniziana sfuggivano dagli schemi scolastici della sistemazione del Wolff, tanto più che essi erano originariamente germinati nel pensiero del loro autore quasi a malgrado di ogni esigenza sistematica. Ma la pubblicazione dei *Nuovi Saggi* avvenuta nel 1755, e l'interesse che essa accese di una più diretta conoscenza delle altre parti dell'opera, ravvivarono dall'interno quella comprensione che il Wolff aveva iniziato, movendo dalla struttura esterna ed architettonica. Questo lavoro di approfondimento non doveva essere ormai più intermesso: l'avvento del Criticismo rivelava in Leibniz un immediato precursore, e più tardi lo sviluppo spiritualistico e idealistico della Critica rivelava ancora nello stesso Leibniz delle decisive istanze metafisiche consentanee ai nuovi indirizzi speculativi. Così l'interesse del pensiero tedesco dell'Ottocento per il Leibniz non si è mai più eclissato. Ma anche a quei paesi, come la Francia, a cui la filosofia kantiana e postkantiana è stata sempre, in qualche modo, estranea, il Leibniz ha potuto offrire, nella forma più accessibile di una sintesi psicologico-metafisica, un analogo indirizzo speculativo. Non è una esagerazione il dire che tutta la filosofia francese dell'Ottocento, dal Maine de Biran al Ra-

vaisson e alle scuole spiritualistiche, che da lui si ramificano, è attraversata e permeata da una viva corrente di leibnizianismo.

2. Letteratura leibniziana. — È stato detto — ed era del resto un'ovvia constatazione — che il sistema delle monadi ha avuto una serie di formulazioni a loro volta monadistiche. Ciascuno scritto del Leibniz è una prospettiva diversa del sistema da un punto di vista particolare, e perciò esso non può sommarsi con gli altri, per poter darci una veduta dell'insieme, ma deve in qualche modo esser neutralizzato e integrato con gli altri in un punto di vista superiore. Perciò quel carattere monadistico viene inevitabilmente a estendersi dagli scritti del Leibniz alle ricostruzioni degli storici, ciascuna delle quali ha il suo punto di vista proprio nel prospettare e nel fondere insieme l'immenso materiale offerto dalle fonti. S'è creata così, secondo l'espressione di un interprete [1], tutta una serie di « prospettive » leibniziane, destinata ad arricchirsi sempre più, a misura che l'interessamento degli studiosi s'è venuto spostando, dallo schema architettonico del sistema, al mobile contenuto di esso, cioè a quei problemi particolari che, di volta in volta, ne rompono la composta e armonica struttura e che, collocati in primo piano, danno un diverso orientamento all'insieme.

Da questo angolo visuale, si può fare una netta cesura, nella vasta letteratura leibniziana, tra la parte che per il tempo e, più ancora, per la mentalità degli autori, appartiene all'Ottocento e quella che appartiene al nostro secolo. Nell'una prevale lo spirito siste-

[1] D. Mahnke, *Leibnizens Synthese*, ecc., 1925.

matico e architettonico, conforme a una certa visione, per così dire, dinastica dei sistemi filosofici, ciascuno dei quali forma un rigido blocco e come un indivisibile gradino di una scala. Prevale nell'altra il gusto dei problemi più individualizzati, e intorno ad essi, come centri di orientamento o nuclei di sviluppo, si cerca di raggiungere la pluralità degl'interessi sistematici. Ne risultano, così, rispettivamente, delle visioni panoramiche o degli scorci suggestivi ma parziali; in termini di movimento, il processo del pensiero viene rappresentato, là con la sua traiettoria, qui con le sue forze generatrici.

Le ricostruzioni più complete della filosofia leibniziana che la storiografia dell'Ottocento ci ha lasciato son quelle di Kuno Fischer[1] e di Emilio Boutroux[2]. Diverse per ampiezza e per criteri di valutazione di singoli aspetti del sistema, esse hanno in comune la stessa tendenza architettonica e la stessa cura di armonizzare le apparenze discordanti di quella filosofia: nel che si può osservare come il prolungamento, a distanza, degli sforzi compiuti dal Leibniz per comporre in unità le tumultuanti intuizioni della sua mente. Ma, fin dall'inizio del nostro secolo, la bella unità armonica è stata violentemente spezzata da una serie di vedute antinomistiche, che hanno rimesso in quistione tutti i problemi dell'esegesi leibniziana. Ha cominciato il Russell[3] col contestare le precedenti interpretazioni metafisiche, e col considerare la logica come il principio generatore del sistema. Fondandosi principalmente sugli scritti logici dell'età

---

[1] K. Fischer, *Gesch. d. n. Philos.*, II, *G. W. Leibniz u. s. Schule*, 1855.

[2] E. Boutroux, *La Monadologie*, 1881[2] (1930[3]).

[3] B. Russell, *A critical exposition of the philos. of L.*, 1900 (tr. franc., 1908).

giovanile del Leibniz e sulla corrispondenza con Arnauld, egli ha creduto di poter ricondurre tutto il sistema a poche proposizioni elementari. Dal carattere dei giudizi di predicazione, secondo il quale in ogni giudizio vero e affermativo il predicato è contenuto nel soggetto, egli ha voluto argomentare che tutto il sistema segue un indirizzo analitico, per il fatto stesso che quel carattere trae evidentemente la sua origine dal principio d'identità e che il contenuto rappresentativo di ciascuna monade è incluso in essa come una somma di predicati in un soggetto. Tuttavia i giudizi esistenziali si sottraggono a questo schema, perché l'esistenza non è un predicato logico, ma un dato di fatto non deducibile; di qui l'esigenza, per Leibniz, di porre accanto al principio analitico d'identità un principio sintetico di ragion sufficiente, che salva i fenomeni, ma a prezzo della coerenza logica del sistema. Per questa via, l'esposizione del Russell si conclude in una serie di antinomie e di dilemmi, perché tutte le esigenze del pensiero leibniziano che sconfinano dall'identità analitica sono ritorte contro di esso, come altrettante prove di interna contradizione. Così, p. es., il Russell nega la legittimità del pluralismo delle monadi, ponendo a Leibniz il dilemma che: o la pluralità risiede solo nel soggetto che percepisce, e allora non può esservi pluralità dei soggetti percipienti, quindi crolla tutta la dottrina delle monadi; o la pluralità non risiede soltanto nel soggetto percipiente, e allora vuol dire che vi sono dei predicati che non rientrano nella sfera di un soggetto.

Allo studio del Russell, unilaterale, ma ricco di osservazioni acute che s'impongono alla considerazione dello storico, ha tenuto dietro quello del Couturat[1],

---

[1] L. Couturat, *La logique de Leibniz*, 1901.

anche più radicale nel suo sforzo di costringere il sistema negli schemi della logica. Da alcuni importanti opuscoli e frammenti leibniziani scoperti nella biblioteca di Hannover e da lui stesso raccolti in volume, il Couturat ha potuto mostrare che anche il principio di ragion sufficiente si riconduce per Leibniz al principio d'identità, e che pertanto una ferrea necessità logica stringe nelle sue maglie, così le verità eterne come le verità di fatto, le esistenze contingenti, le azioni libere, ecc. Ma allora, come si spiega lo sforzo costante di Leibniz per distinguere le une dalle altre, anzi per opporle reciprocamente? Si spiega non più come un'intima contraddittorietà del sistema, bensì come un tentativo dell'uomo-Leibniz, con la sua religiosità positiva, col suo sentimento morale, per evadere dalle conseguenze del suo stesso pensiero. La coerenza panlogistica del sistema vien salvata a prezzo della coerenza umana dell'autore.

Queste conclusioni, pur nel loro eccessivo radicalismo, hanno avuto storicamente il merito di segnalare un aspetto del sistema che il Leibniz col suo prudenziale riserbo aveva voluto porre in ombra, ma che meritava di essere posto in luce: lo spinozismo. È noto che egli conobbe personalmente lo Spinoza nel viaggio di ritorno da Parigi in patria (nel 1676), e che non solo ebbe dei colloqui con lui, ma poté prendere visione e appunti del manoscritto dell'*Etica*. Più tardi, egli ha sempre ostentato, in pubblico, di guardar dall'alto l'aborrito giudeo, la cui vicinanza avrebbe potuto comprometterlo nella considerazione dei benpensanti alla quale mostrava di tener molto. Ma un profondo influsso spinoziano è patente nella struttura logico-matematica della sua metafisica, nella sua concezione dei « possibili » come esistono nella mente divina, nel meccanismo metafisico che trae i possibili

all'esistenza, nel rapporto delle monadi con Dio. E questo spinozismo, da semplice influsso, è stato elevato a forza direttrice o generatrice dell'intera filosofia leibniziana in uno studio del Piat[1]. Non v'è forse ragione di credere — esso ci dice — che il mondo sia lo sviluppo eterno di un identico principio, da cui si spiega una moltitudine d'individualità d'ordine diverso, nel modo stesso in cui le forme del pensiero escono dal pensiero e si distinguono da esso, pur restandogli immanenti? A questo quesito, esso soggiunge, il Leibniz non oppone in nessun luogo una risposta negativa. Anzi, è nel senso dell'unità che egli inclina. La creazione non è forse per lui una fulgorazione delle idee divine, una emanazione degli intelligibili, che si fa in Dio stesso sotto il libero sforzo della sua volontà? Leibniz, in conclusione, è molto vicino a Spinoza, e prepara Schelling, specialmente quello della filosofia della rivelazione[2]. L'errore del Piat è di non vedere la controparte dello spinozismo, o anzi di degradare al livello di un'ipocrita simulazione tutti gli sforzi del Leibniz per salvare l'individualità, la libertà, la contingenza, quindi le ragioni essenziali del pluralismo, dalla ferrea morsa del monismo spinoziano.

Con l'indirizzo logico del Russell e del Couturat ha un'affinità solo molto estrinseca l'interpretazione del Cassirer[3], che prende essa pure la sua insegna dalla logica. Mentre i due primi, infatti, muovono dalla logica formale dei giudizi di predicazione, il Cassirer invece tenta di comprendere il Leibniz alla luce della logica «funzionale» della dottrina della

---

[1] PIAT, *Leibniz*, 1915.
[2] PIAT, *op. cit.*, p. 207.
[3] E. CASSIRER, *Leibniz' System in seinen wissensch. Grundlagen*, 1902.

conoscenza. Egli vuol ridurre al minimo gli aspetti realistici e puntualizzati della monadologia, considerando le monadi come rapporti o connessioni funzionali e l'armonia prestabilita come universale ordinamento e corrispondenza reciproca delle leggi individuali che reggono le singole monadi. Così la metafisica leibniziana si scioglie in un criticismo *avant la lettre*, anzi in un criticismo reinterpretato secondo i criteri scientifico-matematici della scuola di Marburgo, a cui il Cassirer era strettamente legato quando scriveva il suo giovanile volume. Anche qui, vi sono dei motivi apprezzabili, perché non si può negare che l'approfondimento del concetto di monade e dell'idealità del suo contenuto abbia spinto il Leibniz ad allontanarsi dal troppo corpulento realismo metafisico con cui aveva esordito; ma si può forse asserire, in base alle fonti, che questo realismo sia stato messo completamente da parte? E non v'è piuttosto, nella sua persistenza tenace, la ragione di quelle continue interferenze che rendono tanto difficili gli scritti leibniziani dell'ultimo decennio?

La riaffermazione del realismo contro il mero funzionalismo, e in generale, della direttrice « metafisica » del sistema, contro la direttrice « logica », è stata una reazione salutare di alcuni interpreti più recenti, dal Kabitz [1] al Barié [2], alle esagerazioni che abbiamo segnalate. Il Kabitz ha assalito gli avversari nella loro stessa roccaforte, mostrando che, fin dagli esordi della sua speculazione, il Leibniz ha inteso anche i princìpi logici in un significato metafisico-cosmologico. La logica dunque ha un'importanza secondaria e non primaria; la tesi del Couturat dev'essere invertita. E

---

[1] W. KABITZ, *Die Philos. der jungen Leibniz*, 1909.

[2] G. E. BARIÉ, *La spiritualità dell'essere e Leibniz*, 1933.

questa inversione conferisce, per il Kabitz, un nuovo valore di attualità alla interpretazione di Kuno Fischer, di cui perciò egli si è fatto rieditore e commentatore [1], ponendo in evidenza, polemicamente, la « generatrice » metafisica del sistema, che per il Fischer era invece un dato pacifico.

Un altro gruppo di « prospettive » leibniziane muove da un tutt'altro angolo visuale, ponendo a fondamento del sistema un interesse di natura religiosa. E anche qui le vie dell'indagine si ramificano. Dal Baruzi [2] e dal Carlotti [3], che hanno messo in luce in maniera alquanto generica la religiosità del Leibniz, al Petersen [4], che l'ha vista in rapporto con la scolastica protestante dei paesi germanici, allo Schmalenbach [5], che ha voluto determinare l'influsso speculativo nella forma più stravagante, allo Heimsoeth [6], che ne ha còlto il motivo più profondo, è tutta una serie di variazioni intorno al medesimo tema. Certamente, il concetto della monade come un mondo chiuso, « senza finestre », più che nel principio logico per cui *praedicatum inest subjecto*, trova la spiegazione profonda della sua genesi nel sentimento religioso dell'incomunicabilità dell'esperienza intima e della solitudine dell'anima di fronte a Dio (« come se non vi fossero che Dio ed essa »). Ed anzi, negato ogni influsso di una monade sopra un'altra, resta, unica connessione immediata di vita, il rapporto del-

---

[1] Fischer-Kabitz, *G. W. Leibniz*, 1920 [5].

[2] J. Baruzi, *L. et l'organization religieuse de la terre*, 1907; *Leibniz*, 1909.

[3] Carlotti, *Il sistema di Leibniz*, 1923.

[4] P. Petersen, *Gesch. d. arist. Philos. im protest. Deutschland*, 1921.

[5] H. Schmalenbach, *L.*, 1921.

[6] H. Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendland. Metaph. und der Aussgang des Mittelalters*, 1922.

l'anima con Dio, che rivela una stretta affinità con l'intuizione del misticismo protestante. Perciò ha avuto ragione lo Heimsoeth, al quale dobbiamo questi suggestivi rapporti, a porre in rilievo le fonti mistiche del leibnizianismo, dallo Eckart al Weigel. Ma non bisogna dimenticare che questo contenuto mistico ha subìto nel Leibniz un profondo processo di razionalizzazione, in cui sta propriamente l'originalità del filosofo. E non bisogna d'altra parte sforzar troppo il motivo religioso, per non correre il rischio di deformarlo. È ciò che non ha saputo intendere lo Schmalenbach, il quale ha attribuito al sistema un'origine composita, di aritmetismo e di calvinismo. Così, non solo la pluralità delle monadi si spiega col concorso delle quantità discrete dell'aritmetica, ciascuna delle quali alberga, per così dire, un'anima calvinistica; ma anche il concetto dell'armonia prestabilita risulta egualmente composto di ordine matematico e di predestinazione calvinistica. Questa tesi, svolta dallo Schmalenbach con prolissità stucchevole, pone in essere una di quelle storie, il cui soggetto sembra non stare né in cielo né in terra, ma in una specie d'inconsistente limbo, come su per giù tutte le storie uscite, al pari di essa, dal circolo della scuola di Stefano George.

Anche contro queste derivazioni eccentriche o allotrie della filosofia leibniziana vale la rivendicazione delle sue origini schiettamente speculative e metafisiche, della quale testé parlavamo. Ma se è facile mettersi d'accordo sopra tali premesse, il disaccordo risorge, non appena si vuol determinare la natura propria di quella metafisica. È un'ontologia, nel senso più dommatico della parola? O è uno spiritualismo idealistico, che risolve in meri fenomeni e in ordinamenti ideali della mente tutto ciò ch'è corporeo e

materiale? Il Windelband[1] inclina verso questa seconda veduta, ma è costretto a trascurare una parte notevole delle fonti, che non comporta l'esclusivo predominio di questa interpretazione, come ha mostrato il Barié. E ancora: quando s'è accettata la veduta idealistica, v'è nuovamente luogo a distinguere tra un idealismo soggettivo che fa delle cose i fenomeni del soggetto percipiente e un idealismo oggettivo che fa dei fenomeni le manifestazioni delle cose in sé o i *phaenomena Dei*. L'uno e l'altro hanno forti argomenti nelle fonti; tuttavia, non così forti, che l'uno possa scalzare definitivamente l'altro.

Questi contrasti ed altri numerosi nei quali c'imbatteremo nel corso della nostra ricostruzione, hanno suggerito a un recente storico tedesco, il Mahnke, che ci ha dato una pregevole rassegna della letteratura leibniziana[2], l'idea di dividere le esposizioni del sistema in due gruppi, antinomistiche e armonistiche, a seconda che considerano come irriducibili le antitesi e le dissonanze degli indirizzi mentali che s'incontrano in esso, o che credono possibile rifonderle, conforme allo spirito animatore del sistema stesso, in una superiore unità. Tipicamente antinomistica è, per esempio, la citata ricostruzione del Russell. Altre, pur cercando di armonizzare, sono costrette ad arrestarsi di fronte ad alcuni contrasti, ultimi e inconciliabili. Così lo Schmalenbach vede nel monismo e nel pluralismo, nel nesso di continuità e nelle unità discrete, due opposizioni che non possono essere in alcun modo colmate. E anche i concetti di idealità e di fenomenalità gli appaiono, ora convergenti, ora divergenti. A conclu-

---

[1] W. WINDELBAND, *Die Gesch. d. n. Philos*, 1911[5] (traduz. ital., vol. II).

[2] D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, 1925.

sioni non dissimili giunge lo Heimsoeth[1] che oscilla a lungo tra l'interpretazione realistica e quella idealistica, concludendo col giudicare impensabile il dualismo delle sostanze puramente spirituali e dei loro attributi corporei. Anche un recente scritto italiano di S. del Boca[2] è tutto attraversato dal sentimento di un invincibile contrasto tra una logica dell'identità, che spinge il Leibniz verso lo spinozismo e una filosofia della contingenza che lo trae ad affermazioni nuove e originali del principio teologico della ragion sufficiente, della libertà divina e umana, della produttività spontanea delle sostanze spirituali.

A questi antinomismi, il Mahnke oppone una veduta unitaria e sintetica del sistema, che si riconnette alle grandi esposizioni dell'Ottocento, e si sforza anzi di sorpassarle, dando all'unità il valore di un superamento dialettico dei contrasti che la critica degli ultimi decenni ha posto in luce. Purtroppo alla sua rassegna della letteratura leibniziana non ha fatto sèguito la promessa ricostruzione, da questo punto di vista più comprensivo, del sistema; sicché noi non possiamo renderci conto in quale misura egli avrebbe potuto adempiere il suo compito. Certo, è segno di fedeltà ai princìpi ispiratori della filosofia leibniziana sforzarsi di armonizzare i contrasti; ma altra cosa sono i contrasti di cui lo stesso Leibniz era consapevole e che consapevolmente egli ha cercato di superare; altra cosa quelli che nascono dalle sue nuove intuizioni e soluzioni, e che il tempo soltanto, con un ulteriore processo di sviluppo, ha potuto rivelare. Una dottrina dell'armonia non è necessariamente armonica nelle sue

---

[1] H. Heimsoeth, *Die Methode der Erkenntniss bei Descartes und Leibniz*, II, 1914.

[2] S. del Boca, *Finalismo e necessità in Leibniz*, 1936.

parti e nei suoi risultati finali. Anticipando sommariamente le conclusioni della nostra prossima indagine, possiamo dire che la concezione leibniziana delle monadi e dell'armonia prestabilita dirimeva il dualismo storico del cartesianismo e si sforzava di armonizzare l'esistenza unitaria della filosofia spinoziana con l'esperienza pluralistica di una molteplicità indipendente di centri di vita e di coscienza. Il meccanismo fisico della sostanza estesa si conciliava così col dinamismo teleologico della sostanza pensante. Ma l'approfondimento del nuovo concetto della monade dimostrava a poco a poco l'impossibilità di una coesistenza puntuale, realisticamente intesa, di monadi: quindi la pluralità veniva ricacciata nel dominio di una idealità, di un mondo rappresentato o pensato, che doveva finir con l'assorbire buona parte della originaria ontologia. E, in virtù dello stesso approfondimento, i concetti di materia, di azione meccanica, di movimento, dovevano subire una revisione radicale, per spogliarsi di quelle parti del loro primitivo realismo che risultavano incompatibili con gli sviluppi spiritualistici della monadologia. In questo lavoro di revisione e di riadattamento, il Leibniz si è spinto molto innanzi negli ultimi anni; ciò che conferisce un estremo interesse ai suoi scritti posteriori al 1700. Egli però non si è spinto così avanti da sconfessare, o almeno da riassorbire totalmente nella nuova visione la precedente fase speculativa del meccanismo fisico e del realismo psicologico. Di qui, una certa coesistenza acritica del nuovo e dell'antico, che offre un più che giustificato fondamento alle interpretazioni antinomistiche dei critici contemporanei. Tuttavia, dal punto di vista genetico dal quale ci poniamo, quei contrasti appaiono molto meno gravi e irriconciliabili che non quando sono proiettati sopra un piano mentale rigido e immobile.

Essi sono contrasti vitali, che nascono dall'attività stessa di un pensiero che non s'appaga delle conquiste già fatte e che nell'atto stesso di suscitarli appare sulla via di risolverli. Armonismo e antinomismo sono due criteri egualmente troppo parziali d'interpretazione: come l'antinomismo statico si risolve nel graduale progresso del pensiero da una posizione all'altra; così in ciò stesso si rivela un'immanente armonia, creata dal pensiero che armonizza, e non già in un accordo di parti coesistenti.

I brevi cenni che abbiamo dato della letteratura leibniziana, e che verremo precisando e ampliando in seguito, sono sufficienti a dar la misura delle difficoltà gravi a cui va incontro ogni tentativo di ricostruzione che voglia (come del resto, deve) tener conto della molteplicità dei temi speculativi di questa filosofia e delle loro graduali trasformazioni e rielaborazioni. Una rappresentazione pittorica e puntualizzata del mondo delle monadi, nel loro ordinamento gerarchico, con Dio al vertice, è cosa facile e magari attraente alla vista, ma superficiale e fallace; le difficoltà nascono quando, col Leibniz, ci si sforza di approfondire l'interiorità di ciascuna monade; ma allora soltanto si può essere in grado di scoprire un mondo spirituale molto diverso, nella sua interna struttura e nei suoi immanenti rapporti, da quella immaginazione visiva.

3. Logica e metodologia. — Preludio e avviamento agli studi di logica del Leibniz sono stati i suoi tentativi giovanili, ma più volte ripresi anche in seguito, di escogitare un'arte combinatoria, sulle tracce del Lullo e del Kircher. L'idea madre dello scritterello del 1666, *De arte combinatoria*, era che tutti i concetti complessi potessero ridursi per via di analisi

a un piccolo numero di idee primitive e semplici, e poi ricomporsi mediante una combinazione di questi elementi. Il Leibniz pensava di poter così estendere i vantaggi dell'analisi algebrica cartesiana a tutti i dominii del sapere, possedendo in un facile meccanismo combinatorio la chiave di tutte le scoperte ed invenzioni scientifiche [1].

Nel citato opuscolo però noi non troviamo più che una indicazione sommaria del procedimento: si suppone che l'elenco dei concetti semplici sia già noto e si dà a ciascuno di essi un segno; così si forma una prima classe. Poi si combinano quei segni a due a due, e si ottiene una seconda classe, quindi una terza, e così via. Di più, si rappresenta ciascuna classe complessa con simboli più complicati; e così via via il macchinario si ingrandisce, senza per altro raggiungere risultati conclusivi. La scarsa fecondità della sua escogitazione non ha scoraggiato il Leibniz dal proposito di perfezionarla e di arricchirla. Egli ha creduto che il vizio consistesse, non già nel metodo o nel fine propostosi, ma nell'imperfezione dei mezzi a sua disposizione, specialmente nella mancanza di un completo elenco di concetti semplici e delle loro relazioni fondamentali. Di qui è nata in lui l'idea di una caratteristica universale, intendendo per caratteri quei segni che rappresentano, non le parole, le lettere e le sillabe, ma le idee e le loro relazioni. Con questa traduzione sarebbe possibile e facile fissare sulla carta tutte le tappe della deduzione: le regole logiche sarebbero rappresentate da regole sensibili e meccaniche di trasformazione delle formule (come in algebra); quindi

---

[1] Lettera al Duca di Brunschwig, *Opp. filos.* (ed. Gerhardt, che in seguito citeremo per brevità con la sigla G.), II, 4.

il ragionamento stesso si ridurrebbe a una combinazione di segni, cioè a un calcolo [1].

A questa caratteristica universale si riallaccia ancora un'altra escogitazione: quella di una scrittura ideografica, il cui alfabeto sarebbe composto di tanti segni quanti sono i concetti elementari, e che perciò potrebbe esprimere con una combinazione di segni ogni concetto complesso. Poiché le idee elementari sono in numero ristretto, basterebbe sapere a memoria l'alfabeto logico, per poter leggere e comprendere a prima vista un testo scritto con questo sistema, senza bisogno di alcun dizionario [2]. Ma l'istituzione di una caratteristica e di una scrittura universale presuppone l'elaborazione di un' Enciclopedia, che formuli le definizioni dei concetti; e questa presuppone a sua volta la fondazione di una Accademia, o anzi di una rete di Accademie, destinate a tale lavoro. Si può dire, insomma, che tutto il programma culturale del Leibniz sia anticipato, in una forma bizzarra e fantastica, nelle progressive implicazioni del suo giovanile lullismo.

Che tutta la costruzione sia fondata sulla rena, non potendo scaturire la luce d'un solo pensiero nuovo da una combinazione meccanica di segni, il Leibniz non ha voluto mai riconoscere e confessare. La sua illusione in parte si spiega considerando che l'elaborazione della caratteristica l'ha messo sulla via di scoprire il calcolo infinitesimale, e che egli ha potuto pertanto immaginare facile l'estensione della scoperta dagli schemi matematici all'opera stessa del pensiero nella sua pienezza e complessità. Ma, ad ogni modo, anche nei rapporti con la logica e la metodologia, i

---

[1] COUTURAT, *La logique de L.*, p. 81.

[2] *Ibid.*, pp. 54-55.

suoi studi lulliani sono stati tutt'altro che inutili e infecondi. Essi lo hanno educato all'analisi rigorosa dei concetti e all'arte del formulare esatte definizioni (di cui ci ha lasciato, nei suoi manoscritti, saggi numerosi). E lo stesso macchinario della caratteristica simboleggia in una forma esteriorizzata e schematica l'interna struttura e connessione del mondo concettuale, che ora vedremo articolarsi nella sua logica.

Nel passare alla logica, è necessaria una distinzione preliminare tra una logica formale, intesa aristotelicamente come una propedeutica del sistema e una dottrina della conoscenza (quella che, per intenderci, forma oggetto dei *Nuovi Saggi*), che scaturisce dal sistema stesso, come ordinamento del mondo rappresentativo delle monadi. La prima, che qui dobbiamo considerare, è concepita come scienza della oggettiva struttura del pensiero scientifico e delle sue leggi, indipendentemente dal processo psicologico con cui perveniamo fino ad esso. In questo assunto possiamo già riconoscere un deliberato proposito del Leibniz di abbandonare la via nuova tracciata dal *Discours de la Méthode* e dal *De emendatione intellectus*, per ritornare ad Aristotele. Il criterio cartesiano dell'evidenza appare a Leibniz troppo facile e decettivo nella sua impostazione meramente psicologica; egli vuole un criterio oggettivo di verità e non di certezza; quindi al centro del suo metodo, posto come *ars demonstrandi*, sta la prova, l'apodissi aristotelica [1].

Tutti i nostri ragionamenti e le verità che vi si esprimono possono, secondo Leibniz, ricondursi a due grandi princìpi, quello d'identità o di (non) contraddizione e quello di ragion sufficiente. L'uno è il fondamento delle verità necessarie, il cui opposto implica

[1] HEIMSOETH, *Die Methode der Erkenntniss*, III, pp. 206-207.

contradizione, e la cui necessità si può pertanto chiamare metafisica o geometrica. Tali sono, per es., le verità matematiche, le quali o sono immediatamente identiche o si risolvono in proposizioni identiche. Ma vi sono proposizioni contingenti o di fatto, e verità corrispondenti, come io esisto, Cesare passò il Rubicone, ecc., il cui opposto non implica contradizione, e il cui fondamento riposa sull'altro principio, in virtù del quale nessun fatto può trovarsi vero o esistente, senza che vi sia una ragion sufficiente (o una causa [1]) perché sia così e non altrimenti. Il principio di ragione ha nella filosofia leibniziana un duplice significato, logico e metafisico: sotto il primo aspetto esso concerne il fondamento dei giudizi e delle verità contingenti; sotto il secondo, quello delle esistenze e dei modi di realtà che si esprimono nelle proposizioni logiche; ma i due significati facilmente si scambiano l'uno con l'altro, potendosi prendere le cause per ragioni e le ragioni per cause. Noi procureremo di tenerli separati, per chiarezza di esposizione, e ci limiteremo per ora al significato logico, riserbandoci di chiarire tra breve quello metafisico.

L'applicazione del principio d'identità riposa sul carattere stesso dei nostri giudizi nei quali noi congiungiamo un soggetto e un predicato: per congiungerli, bisogna che il predicato sia compreso nel soggetto, cioè che s'identifichi con esso. La stessa sussunzione si dà, ma in una forma meno esplicita ed evidente, nelle proposizioni contingenti o di fatto, dove però il predicato non coincide come tale col soggetto, ma, in virtù del principio di ragion sufficiente,

---

[1] G., VII, 309: Principium reddendae rationis... quod sc. omnis propositio vera, quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo aiunt, quod nihil fit sine causa.

esige un'infinita serie di ragioni, cioè pone una lunga serie di cause, che nel loro complesso si approssimano indefinitamente a quella coincidenza, senza per altro raggiungerla mai. Il fatto che Cesare passò il Rubicone non può per me, né per un qualunque essere pensante come me, rientrare analiticamente nella sfera del soggetto Cesare; noi possiamo tuttavia sforzarci di rendere ragione di quel fatto, e così facendo, poiché un fatto ne richiama un altro, finiamo col trarre alla luce tutta una serie di spiegazioni o giustificazioni, che connettono sempre più intimamente alla natura o al carattere di Cesare il suo passaggio del Rubicone. Solo un'intelligenza infinita, come quella di Dio, può risolvere le proposizioni contingenti in identiche, e quindi comprenderle come necessarie. Per noi, esseri finiti, esse invece stanno, di fronte alle verità necessarie, come le ragioni sorde dei numeri incommensurabili, di fronte alle ragioni esprimibili dei numeri commensurabili. Nel primo caso si procede asintoticamente, per approssimazioni sempre maggiori; nel secondo si può conseguire un'equazione perfetta. Ma l'analogia vale solo fino a un certo punto, perché nelle ragioni sorde delle matematiche è sempre possibile dare una dimostrazione, mostrando che l'errore si riduce a una frazione trascurabile; mentre nelle verità contingenti neppur questo è concesso a una mente creata. La ragione è che in tutte le proposizioni in cui entrano l'esistenza e il tempo, entra con ciò stesso tutta la serie infinita delle cose da cui quell'esistenza dipende; e non v' è intelletto che sia in grado, non solo di esaurirla, ma anche di ridurre a un minimo trascurabile l'errore [1].

---

[1] COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de L.*, 1903, pp. 16-19.

Risulta di qui che i princìpi logici, posti originariamente come due, si riducono in ultima istanza a un solo, cioè al principio d'identità, mentre il principio di ragione esprime un'identità implicita o latente. Trascuriamo per ora le conseguenze metafisiche di questa riduzione; in sede logica, essa appare come un tentativo perfettamente legittimo di unificazione, trattandosi di comprendere in un solo schema astrattissimo tutto l'apparato strutturale dei nostri discorsi.

Da questo punto di vista ogni nostro ragionamento non è che una riduzione di un qualunque complesso mentale ai suoi elementi identici o una ricomposizione di quello mediante questi. Analisi e sintesi sono i due procedimenti mentali che confluiscono o defluiscono dal principio logico fondamentale. Il loro valore euristico comparativo non differisce sostanzialmente da Cartesio a Leibniz. Vi sono tuttavia tra i due pensatori alcune differenze; per Cartesio la sintesi serve piuttosto a esporre che a scoprire; per Leibniz, serve anche a scoprire, in virtù di un carattere, che però non si lascia ricondurre alle esposte premesse logiche, cioè che « *ex duobus quibuslibet simul sumptis semper aliquid novi determinatur* »[1]. Il suo uso euristico è però assai spesso malagevole: pretendere di andare incontro al nuovo per via di sintesi è come aver « *la mer à boire* »[2]; più sicuro è dunque l'uso che le assegnava Cartesio, di dare la ricostruzione e la riprova di un precedente lavoro analitico. Quanto all'analisi, che Cartesio voleva arrestare al limite delle nature semplici o degli assiomi, il Leibniz intende spingerla più oltre: anche gli assiomi debbono poter essere dimostrati (non essendo sufficiente la loro appa-

[1] *Opusc.*, 539.
[2] *Nouveaux Essais*, IV, 4, 2.

rente evidenza di cui si appaga un'*ignava ratio*), cioè ricondotti a proposizioni assolutamente identiche [1]. Le formulazioni di queste identità elementari prendono il nome di definizioni. In esse si dà una perfetta coestensione del soggetto e del predicato, analoga a quella che ha luogo nelle equazioni della matematica, che consente una sostituzione di un termine all'altro e agevola perciò i passaggi mentali delle dimostrazioni. Naturalmente, definizioni di questo genere non sono consentite che nell'ambito delle verità necessarie, dove si tratta di identità rigorose; perciò il Leibniz distingue due tipi di definizioni, nominali e reali: le prime, di valore meramente empirico e descrittivo, che presuppongono l'esistenza del loro oggetto (e perciò sono meglio appropriate alle verità contingenti), senza indagare se e come esso sia possibile; le seconde, che pongono in luce le proprietà essenziali, da cui risulta la possibilità stessa della cosa [2].

In questo organamento analitico e sintetico, che fa capo al principio d'identità, si compendia l'apodissi scientifica leibniziana. Certo, non tutte le scienze comportano un tal rigore dimostrativo. Esso risponde alle esigenze di quelle scienze che, come le matematiche, sono un contesto di verità necessarie e *a priori*; ma le scienze sperimentali ricevono dall'esperienza i loro dati esistenziali e contingenti, e non possono raggiungere che «conclusioni miste» di fatti e di ragioni [3]. Così il principio di causa è un'applicazione della ragion sufficiente ai fenomeni empirici, che coi suoi nessi giustifica razionalmente le esistenze contingenti e fattizie.

---

[1] Lett. a Conrig, 1678, G., I, 185.

[2] *Discours de Métaphysique*, n. XXIV. Di qui il pregio delle definizioni causali: *Opusc.*, 310. Itaque definitiones causales, quae generationem rei continent, reales quoque sunt.

[3] G., IV, 49.

E il principio di causa o di ragione a sua volta si specifica in un certo numero di grandi leggi, che apprestano al pensiero un ordinamento *a priori* in cui vengono armonicamente a disporsi i dati empirici. Tale la legge della convenienza o della disposizione finalistica del mondo, secondo cui si realizza la massima molteplicità col massimo ordine. Tale la legge dell'equivalenza, per cui nel divenire della natura si conserva la quantità assoluta di forza, e in ogni produzione naturale l'effetto intero è eguale alla causa piena. Tale ancora la legge di continuità e quella degli indiscernibili.

Le due ultime però, a differenza delle precedenti, non si deducono strettamente dai princìpi della logica. Che la natura non faccia salti, ma proceda per gradi insensibili (continuità)[1]; che ciascuno di questi gradi debba differenziarsi anche minimamente da ogni altro, senza di che si confonderebbe con esso e non potrebbe avere un'esistenza distinta (principio degl' indiscernibili), non sono delle verità analitiche *a priori*. Tuttavia il Leibniz le considera come tali e se ne serve come di canoni ermeneutici nell'interpretazione del reale, riuscendo per mezzo di esse a svelare alcuni aspetti profondi della natura fisica e psichica.

Da questo punto possiamo misurare il distacco tra la metodologia leibniziana e il criterio cartesiano delle idee chiare e distinte. Chiarezza e distinzione si rivelano per Cartesio ai segni troppo esterni e immediati dell'evidenza, e perciò non si differenziano neppur sufficientemente tra loro, la distinzione non essendo che

---

[1] Dice il RUSSELL, *La philos. de L.*, p. 72: « Perché il L. pensasse che le sostanze formano una serie continua, è difficile dire. Egli non ne dà mai l'ombra di una ragione, se non che un tale mondo gli piace più di un altro con lacune ». Invece, egli cerca di fondare il principio degli indiscernibili su quello di ragion sufficiente, dicendo che Dio non potrebbe aver ragione alcuna di situare uno degli indiscernibili nel luogo *A* e un altro nel luogo *B*, piuttosto che nell'ordine contrario.

un grado ulteriore, e quasi un'articolazione della chiarezza. In queste affermazioni, dice il Leibniz, egli era troppo sommario (*il alloit trop viste*[1]). Bisogna invece, secondo il nostro filosofo, porre i due concetti su due piani mentali ben diversi. Quando io posso riconoscere una cosa tra le altre, senza poter dire in che consistono le sue proprietà differenziali, la mia conoscenza è bensì chiara, ma nel tempo stesso confusa. Ma quando io posso spiegare quei caratteri, solo allora la conoscenza si può chiamare distinta. Tale è la conoscenza di un saggiatore, che riconosce il vero oro dal falso per mezzo di certi segni che, essendo differenziali, costituiscono la definizione dell'oro. Perciò il criterio della distinzione non fa che adombrare tutto il procedimento metodico precedentemente esposto, mediante il quale noi andiamo dal complesso ai semplici che vi sono inclusi. La conoscenza distinta ha pertanto dei gradi, perché ordinariamente i concetti che entrano nella definizione avrebbero bisogno essi stessi di essere definiti, cioè ulteriormente analizzati. Solo quando tutto ciò che entra in una definizione o conoscenza distinta è conosciuto distintamente, fino ai concetti primitivi, si chiama adeguata. E quando lo spirito conosce insieme e distintamente tutti gli ingredienti primitivi di un concetto, ne ha una conoscenza intuitiva[2] e non meramente simbolica. In ultima istanza l'intuizione, che per Cartesio è la rivelazione primaria dell'evidenza immediata, sta invece per Leibniz al termine estremo di un regresso analitico del pensiero che coglie le identità elementari delle cose.

---

[1] G., I, 352.

[2] *Discours de Métaphysique*, XXIV; v. anche *Meditationes de cognitione, veritate ed ideis* (1684).

Siamo ora in grado di affrontare la grossa quistione che negli ultimi decenni ha diviso in due campi i critici di Leibniz. Qual è il rapporto tra la logica e la metafisica? Secondo il Russell e il Couturat, nella logica sono contenuti i princìpi informatori di tutta la metafisica; e, se nella concezione delle sostanze individuali con la loro contingenza e libertà, vi sono dei tratti non deducibili dall'indirizzo panlogistico del sistema, essi non sono che elementi contraditorii da espungere (Russell), o apporti estranei delle convinzioni etico-religiose del Leibniz (Couturat). A questa veduta si oppongono numerosi altri critici, tra i quali mi limiterò a citare lo Heimsoeth che è di tutti il più esplicito, e che afferma nel modo più perentorio che « la metafisica di Leibniz non si fonda, né nell'esposizione, né nella cosa, sulla sua dottrina del metodo. Il problema del metodo non è in nessun senso e attraverso nessun mezzo il centro e il fondamento del sistema » [1]. Questa affermazione risponde al sentimento d'incoercibile novità che suscita in noi la dottrina delle monadi in confronto degli schemi del panlogismo e del pan-matematismo; e risponde anche al carattere meramente propedeutico che il Leibniz ha voluto attribuire alla sua logica. Ma la metafisica delle sostanze individuali è la sola metafisica che si può ricostruire dagli scritti leibniziani? O non ve n'è un'altra, in parte implicita, ma in parte anche esplicita, la cui dissimulata presenza giustifica, almeno parzialmente, la tesi del Russell e del Couturat?

Quando si pone in rilievo, contro la predetta tesi, il carattere meramente propedeutico della logica leibniziana, si dimentica troppo facilmente un precedente storico, in cui è la chiave di volta di tutto il problema.

---

[1] HEIMSOETH, *Die Methode* ecc., p. 195.

Il rapporto tra la logica e la metafisica è concepito dal Leibniz in modo perfettamente analogo a quello di Aristotele, e noi sappiamo che anche per il filosofo greco la logica è una propedeutica del sistema, del tutto estranea alla metafisica della sostanza individuale. Ma sappiamo ancora che in quella logica, come espressione del puro « pensato », è implicita la metafisica delle idee platoniche, e che la dottrina del sinolo, lungi dall'essere senza rapporti con essa, sorge dallo sforzo per rompere la compatta volta della trascendenza platonica, e per affermar l'individuo, contro la premessa che la vera scienza non è che degli astratti universali. Non v'è dunque da stupirsi se il Leibniz, che assume la posizione aristotelica del problema, sia travagliato dalla stessa crisi. Anche nella sua logica è pertanto implicita una metafisica, contro la quale si sforzerà di reagire la monadologia; solo che questa metafisica, per la maggiore complessità del mondo intellettuale in cui egli si muove, è, sì, genericamente platonica, ma specificamente spinoziana.

Noi non abbiamo bisogno di argomentarne l'esistenza da oscuri e indiretti indizi: non solo il Leibniz l'ha espressamente formulata in alcuni brani dei suoi scritti, che non danno luogo a dubbi di sorta, ma non l'ha del tutto sconfessata neppure in presenza della monadologia; donde un conflitto del nuovo e dell'antico che forma, come vedremo, il groviglio della metafisica leibniziana.

Limitiamoci per ora a considerare le espressioni più schiette, non ancora contaminate dalle intuizioni nuove, di questa metafisica immanente alla logica. Le identità logiche esprimono, metafisicamente, delle essenze. Ogni definizione reale, fissando un'equazione elementare di un soggetto e di un predicato, con una necessità logica, il cui opposto implica contradizione,

individua un'essenza, cioè una possibilità intrinseca di esistenza. E tutte le possibilità o le essenze, in quanto subordinate al medesimo principio d'identità, formano una regione ideale, platonicamente concepita, in cui risiedono le ragioni *a priori* di tutte le esistenze empiriche. Queste essenze, per Leibniz, sono tutt'altro che entità fittizie: esse esistono in Dio, come luogo ideale delle forme e dei princìpi costitutivi delle cose [1]. Dio è pertanto quasi la personificazione simbolica del principio d'identità, nella cui unità si raccoglie, come nella propria fonte, la pluralità delle essenze.

Ma di fronte alle essenze o ai puri possibili stanno le esistenze; le une discendono dal principio d'identità, le altre dal principio di ragion sufficiente. E finché i princìpi sono due, noi possiamo pensare che non tutto, nell'universo, si riconduce analiticamente all'identità metafisica, e che le esistenze empiriche si aggiungono sinteticamente alle essenze, mediante il principio di ragione, il quale pertanto apre l'adito al nuovo, al contingente. Tuttavia abbiamo visto che, nella sua logica, il Leibniz si sforza di ridurre il principio di ragion sufficiente a quello d'identità, mostrando che in Dio essi si riducono a uno, e che il pensiero umano si approssima indefinitamente a tale meta. In virtù di questa unità profonda, l'esistenza non si distingue più dall'essenza, o meglio tende anch'essa a scaturire analiticamente dall'essenza. Intesa infatti come perfezione o grado di essenza, l'esistenza appartiene alla sfera puramente concettuale di essa; e, come in Dio il principio di ragion sufficiente coin-

---

[1] Respondeo, neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant esse fictitias, sed, existere in quadam regione idearum, nempe in ipso deo, essentiae omnis existentiaeque caeterorum fonte (*Opusc.*, 304).

cide con quello di identità, similmente in Dio l'esistenza coincide con l'essenza, poiché, essendo questa infinita, infinite sono del pari le sue perfezioni, e infinita è la pretesa all'esistenza, che si commisura al grado di essenzialità. Non così negli altri possibili, che si avvicinano soltanto a questa meta, in ragione del proprio grado essenziale. Tutti, essi non possono realizzarsi, perché a tal fine dovrebbero essere tutti egualmente compossibili, mentre vediamo che molti di essi si escludono a vicenda. E non potendo realizzarsi che parzialmente, si determina come una specie di lotta per l'esistenza tra loro, in ragione della quantità di essenza, e quindi di tendenza o di pretesa all'esistenza di ciascuno, il cui risultato finale è di realizzare, tra le infinite combinazioni o serie di possibili, quella che compendia il massimo di essenza[1]. In ciò consiste il *mechanismus metaphysicus*, che fa di Dio quasi il luogo passivo di una lotta di possibili, dove la vittoria dipende dalla loro forza intrinseca, piuttosto che dalla libera scelta del suo volere.

È chiaro che questo punto di vista, svolto fino in fondo, porta allo spinozismo, alla negazione di ogni contingenza e individualità autonoma, alla neutralizzazione di ogni principio sintetico di diversità e di pluralità nelle ragioni analitiche di un'identità assoluta; in una parola, all'assorbimento di tutte le creature in una sola sostanza. Ma Leibniz non ha svolto fino in fondo questo punto di vista. Sono entrate altre forze

---

[1] *De rerum originatione radicali* (G. VII, 303): Omnia possibilia, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari iure ad existentiam tendere pro quantitate essentiae, seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas... Hinc vero... intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existentiam. V. anche *Opusc.*, pp. 534-35.

contrastanti col suo matematismo e col suo panlogismo, che lo hanno fermato lungo la china, suscitando energiche affermazioni dell'individualità, della pluralità, della contingenza, della libera scelta, della convenienza teleologica, che, nel loro complesso, formano la sua nuova metafisica in contrasto con lo spinozismo. Di questo arresto noi abbiamo le prime testimonianze in alcuni degli stessi brani in cui egli mostra di aderire all'opposta concezione. Così in un passo pubblicato dal Couturat, dopo aver detto che l'esistenza è perfezione, perché bisogna che vi sia di più nel concetto di una cosa posta come esistente, che non in quello della medesima cosa posta come non esistente, solleva egli stesso il dubbio che l'esistenza possa essere analoga a una posizione, cioè ad alcunché di estrinseco, che non accresce per nulla l'essenza della cosa posta, ed aggiunge soltanto il modo con cui essa vien modificata da altre cose [1]. E in altri scritti posteriori, egli sembra abbandonare la veduta iniziale [2], e, pur senza raggiungere una conclusione soddisfacente, si mostra incline a sottrarre l'esistenza alla ferrea morsa della

---

[1] *Opusc.*, 9: ita eodem modo concipimus positionem, ut quiddam estrinsecum, quod nihil addat rei positae, cum tamen addat modum quo afficitur ab aliis rebus. Siamo, come si vede, molto innanzi nella via del criticismo kantiano, sebbene l'esistenza non sia ancora dichiarata una posizione, ma soltanto analoga alla posizione.

[2] S. del Boca (*Finalismo e necessità in L.*, p. 97) riferisce a questo proposito che, in una discussione col cartesiano Eckard, che risale al 1677, L. riconosce all'avversario che l'esistenza sia perfezione. Ma nel *de Veritatibus primis* sembra aver abbandonato questa posizione. Infatti, dopo di aver detto che l'esistenza è un'esigenza intrinseca al possibile, insiste nel chiarire che tale esigenza non deve intendersi come una qualità aggiunta al possibile, ma che il contenuto logico del possibile è perfettamente identico al contenuto logico del reale. Se l'esistenza fosse qualcos'altro, aggiunto al contenuto del possibile, questo qualcosa in più dovrebbe avere un'essenza. E di questo qualcosa si potrebbe di nuovo chiedere in che modo sia passato all'esistenza, e così all'infinito (G., VII, 194-95).

necessità logica, riconducendone la fonte al principio di ragion sufficiente.

E siamo ora in grado di risolvere anche l'altra *vexata quaestio* se il principio di ragion sufficiente si confonda col principio d'identità o se ne distingua. Tende a confondersi, finché il Leibniz è sul piano della metafisica implicita al suo panlogismo, come abbiamo già visto nelle pagine precedenti. Tende a distinguersi, non appena egli entra nel nuovo ordine di idee; ed anzi allora esso diviene la personificazione di tutte le esigenze che spingono il suo pensiero a liberare l'esistenza, l'individualità, il volere, dall'àmbito della necessità logica, personificata nel principio d'identità. Ecco perché negli scritti dell'età più matura non vi sono più tracce dei ricordati tentativi per ricondurre i due princìpi a un solo. Ed ecco anche perché in quegli scritti, il principio di ragion sufficiente, che formalmente compendia in sé tutte le spiegazioni causali dei fatti, nel significato efficiente e in quello finale, acquista un valore sempre più accentuatamente finalistico. Infatti, la causalità efficiente ha un manifesto carattere analitico: essa pone in essere una serie regressiva di cause, che nel suo complesso riproduce, sia pure asintoticamente, l'efficienza della causa prima, come l'ordine e la connessione dei modi, nella filosofia di Spinoza, riproduce l'infinità dell'attributo divino [1]. Invece la causalità finale non implica nessun regresso analitico verso le cause, ma un progresso sintetico verso i fini; essa inoltre è conclusiva in ogni sua spiegazione, senza bisogno di risalire ai primi princìpi, quindi appaga immediatamente le esigenze esplicative

[1] E non crediamo di andare errati pensando che fosse stato appunto l'esempio di Spinoza a suggerire al Leibniz il suo tentativo di riduzione della ragion sufficiente all'identità.

della ragione; ed infine essa dà adito alle considerazioni dell'utile, del conveniente, del buono, ecc., che giustificano i fenomeni nella loro individualità e contingenza senza annegarli nel gran mare del tutto. Questi caratteri la rendono perciò meglio appropriata alla funzione che il principio di ragion sufficiente è chiamato ad assolvere nella nuova fase della metafisica leibniziana.

Abbiamo fin qui parlato di due fasi metafisiche, anzi di due metafisiche distinte ed opposte. È lecito istituire un taglio così netto? E, quel che più conta, è possibile attribuire a Leibniz la chiara consapevolezza di questa distinzione ed opposizione, in modo che, sorta nella sua mente la nuova concezione, l'antica sia, con ciò stesso, sconfessata o ricacciata nell'ombra? Il problema è molto più oscuro e intricato di quel che la sua formulazione schematica lascia supporre. Ma per intenderlo nel suo vero significato storico, ci può giovare la stessa analogia con quello di Aristotele, che finora ci ha dato il filo di Arianna per districarci dal labirinto leibniziano. Nel caso di Aristotele, è lecito forse dire che la scoperta della metafisica del sinolo abbia del tutto annullato il platonismo implicito nella logica? No; essa lo lascia persistere e coesistere; ne limita in parte le pretese, ma non ne riduce le sopravvivenze a un inutile relitto d'un passato non ancora totalmente riassorbito. Questo perché nella mente di Aristotele perdura, anche dopo la scoperta del sinolo, un oscuro e sordo conflitto tra la nuova esigenza metafisica che lo spinge verso l'individuo, e la sua persistente concezione della scienza, come scienza dell'universale, che lo risospinge verso il platonismo. Lo stesso possiamo ripetere quasi testualmente per Leibniz: la dottrina pluralistica delle monadi neutralizza, sì, in buona parte, il monismo spinozistico della

logica; ma l'universalismo logico-matematico della sua visione scientifica, che la metafisica individualistica non riesce completamente ad appagare, assicura allo spinozismo una ragion d'essere permanente nel pensiero leibniziano. Di qui un conflitto sordo e continuo di tendenze, così per il filosofo antico come per il moderno; con la differenza tuttavia che una soluzione liberatrice appare più vicina al secondo che non al primo, perché nelle monadi stesse può intravvedersi una fonte nuova e intima di universalità.

Ad ogni modo, il fatto che l'urto si dia tra due esigenze opposte, egualmente presenti, anche se una di esse appartenga idealmente al passato, ne rende più difficile la comprensione storica. Se si fosse trattato di un conflitto tra il nuovo e l'antico, posti come tali, sarebbe stata immancabile una certa consapevolezza di esso nello spirito del Leibniz, da cui avremmo tratto un po' di luce nell'analisi del nostro problema storico. Questo soccorso invece è scarsissimo o nullo. Anzi, poiché i temi antichi rispondono a esigenze scientifiche ancora presenti, lo svolgimento del pensiero leibniziano non può compendiarsi in una serie di sforzi, compiuti tutti nello stesso senso per ricacciare in ombra il primitivo panlogismo; ma, insieme con questa direttiva fondamentale, esso ne offre un'altra opposta, in virtù della quale una serie di contro-forze logico-matematiche tenta di sopraffare e soffocare le nuove intuizioni della monadologia.

L'efficacia di questa direttiva secondaria si rivela fin dalle prime formulazioni della dottrina della sostanza individuale. Nel *Discours de Métaphysique* noi assistiamo infatti ai primi tentativi per rifondere l'individualità negli schemi della logica. Il criterio del giudizio di predicazione, secondo il quale, come abbiamo visto, s'è effettuata la riduzione di tutto il di-

verso all'identico, in sede logica e metafisica, accampa ora le sue pretese anche di fronte all'individuo. Che cosa è infatti, nel suo schema logico, l'individualità se non una specie di vivente giudizio, dove a un soggetto si attribuisce una serie di predicati, e in cui la nota «individuale» non consiste in altro se non in ciò, che quel soggetto non può essere a sua volta predicato di altri? Dunque, in virtù del principio che *praedicatum inest subjecto*, bisogna che l'individuo compendii in sé tutta la serie dei suoi predicati; che per conseguenza il suo presente, il suo passato, il suo futuro (azioni, idee, sentimenti), tutto sia compresente in esso, sia pure con gradi diversi di chiarezza e distinzione; e che, in ultima istanza, tutta la storia degl'infiniti esseri dell'universo sia contenuta e predisposta analiticamente in Dio [1]. Dove mai vi sarebbe più posto per la libertà, per la contingenza, per il progresso? Fortunatamente, il Leibniz reagisce a questa tendenza, rifacendosi di volta in volta dai princìpi vitali ispiratori del suo monadismo, che son tutti fuori della logica, come vedremo tra breve. E in effetti, il richiamo agli schemi del giudizio di predicazione che troviamo nel *Discours de Métaphysique* del 1686, e che ricorre frequente nella corrispondenza con l'Arnauld (1686-90), è espunto da tutti gli scritti del pe-

---

[1] *Discours de Métaphysique*, VIII: «Bisogna che il termine del soggetto racchiuda sempre quello del predicato, in modo che colui che intenda perfettamente il concetto del soggetto giudichi anche che il predicato gli appartiene. Ciò posto, noi possiamo dire che la natura di una sostanza individuale o di un essere completo è di avere un concetto così compiuto, che sia sufficiente a comprendere e a dedurre tutti i predicati del soggetto a cui questo concetto è attribuito... Così, quando si considera bene la connessione delle cose, si può dire che vi sono da ogni tempo nell'anima di Alessandro dei residui di ciò che le è accaduto e dei segni di ciò che le accadrà, ed anzi delle tracce di tutto ciò che accade nell'universo, benché non appartenga che a Dio di riconoscerle tutte».

riodo successivo. Ma non è espunto sostanzialmente dal concetto stesso della monade, in cui si è incarnato fin dall'origine e di cui è destinato a neutralizzare parzialmente, ma durevolmente, gli opposti motivi mentali, che tendono a farne un'attività spontanea e autonoma.

4. Dalla fisica alla metafisica. — La nuova metafisica leibniziana trae alimento dalle esperienze fisiche, fisiologiche, psicologiche, in cui si concentra fin di buonora l'interesse del filosofo. Si è già detto che questi, dopo avere esplorato il mondo intellettuale degli scolastici, stanco di un vano argomentare meramente formale, è stato attratto dalla fisica dei moderni, condotta con procedimenti molto più semplici e fruttuosi. Nelle due vie lungo le quali essa si dirama, il meccanismo dei cartesiani e l'atomismo dei gassendisti, predomina lo stesso abito mentale di spiegar la natura secondo princìpi intrinseci, senza fare ricorso a occulte quiddità e forme sostanziali, ma col solo sussidio di elementi quantitativi e sperimentali, come lo spazio, il tempo, la materia, il movimento. La sola, ma notevole, differenza tra le due sta in ciò, che l'una riesce a una fisica del continuo, ponendo una materia divisibile all'infinito e facendola coincidere con la stessa estensione spaziale; l'altra a una fisica del discontinuo, assumendo un'infinità di particelle discrete e indivisibili, moventisi nel vuoto. Il Leibniz è passato attraverso l'una e l'altra, senza però fermarvisi a lungo, perché nessuna delle due riusciva a soddisfare ad alcune esigenze scientifiche maturate ben presto nella sua mente.

L'atomismo contraddiceva al principio da lui accolto senza vacillamenti della divisibilità della materia

all'infinito, non potendosi concepire che una particella, piccola quanto si voglia, ma pur sempre estesa, non sia a sua volta suscettibile di un ulteriore frazionamento. La continuità dello spazio, e quindi di tutto ciò ch' è in esso, contrasta con l'esistenza di frammenti ultimi e irriducibili. Inoltre manca agli atomi ogni possibilità di spiegare il differenziamento e la specificazione del reale, essendo essi stessi indifferenziati e privi di una vera unità. Dove non c' è unità, ivi non c' è essere, ma solo collezione o aggregato di parti estrinseche, da cui non si può trarre nulla di unito e di organico. V' è tuttavia nell'atomismo un'esigenza giusta, espressa male: quella di assumere, a fondamento della fisica, una molteplicità infinita di unità reali e indivisibili; ma non essendo gli atomi materiali né unità, né reali, bisognerà ammettere una specie di atomi formali[1], di ordine diverso dalla materia, che non comporta degl' indivisibili. Essi avranno la natura di punti metafisici[2], analoga a quella dei punti matematici in ciò, che non essendo il punto una parte dello spazio, ma solo il limite di esso, può esser concepito come assolutamente indivisibile; però con la differenza, che i punti matematici sono entità astratte e fittizie, i punti metafisici invece debbono essere pensati come reali. L'atomismo fisico pone così un'esigenza, che soltanto la metafisica può soddisfare.

A conclusioni analoghe conduce il Leibniz l'analisi del meccanismo cartesiano. Questo muove dall'identificazione della materia con l'estensione e riduce perciò la fisica a una geometria. Ma è lecito compendiare la natura corporea in un complesso di dati spaziali? « Se

---

[1] *Système nouveau de la nature,* 3.
[2] *Ibid.,* 11.

l'essenza dei corpi consistesse nell'estensione, questa dovrebbe bastare da sola per rendere ragione di tutte le proprietà corporee; ma essa non rende conto dell'inerzia naturale per cui un corpo resiste in qualche modo al movimento, onde è necessario impiegare una certa forza per avviarlo. Ora, se non vi fosse nel corpo che l'estensione, questa sarebbe interamente indifferente al mutamento. Ciò mostra che v'è nella materia qualche altra cosa che non è di ordine puramente geometrico, ma metafisico: una sostanza, un'azione, una forza »[1].

A questo concetto della forza il Leibniz però non è giunto tutto d'un colpo, ma attraverso fasi intermedie, che hanno giovato a individuarlo e a perfezionarlo. Nella prima fase della sua fisica, che è documentata principalmente dalla *Lettera a Thomasius* del 1669, egli pone l'essenza della materia nel movimento, con cui cerca di spiegarne la coesione e l'inerzia; ma presto si ricrede, per varie considerazioni. Da una parte, le sue indagini fisiche lo conducono a negare la legge cartesiana della conservazione di una quantità costante di movimento nella natura, le cui conseguenze, come egli dimostra, contraddicono al principio fondamentale dell'equivalenza tra la causa e l'effetto, e a sostituire quella legge con l'altra della conservazione della forza viva[2]. D'altra parte, una considerazione più strettamente filosofica gli mostra che il movimento non può essere qualcosa di sostanziale, perché non esiste mai tutt'intero, essendo per natura

[1] *Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue*, 1691 (Ed. Janet).

[2] Le due leggi sono espresse rispettivamente con la costanza della formula mv (prodotto della massa per la velocità = quantità di movimento) e mv^2 (prodotto della massa per l'accelerazione = forza viva o energia).

successivo e temporale, cioè esigendo un'integrazione ideale delle sue parti per poter sussistere. Di qui la necessità di risalire alla fonte stessa del movimento, dov'esso sia, per così dire, concentrato e raccolto in un punto solo. La fisica di Hobbes gli suggerisce opportunamente il concetto del *conatus*, dello sforzo, ed egli lo integra con la sua idea del punto metafisico, facendo del *conatus* un atto puntuale e istantaneo, di natura mentale, che, diffondendosi nello spazio, dà luogo al movimento, e diffondendosi nel tempo (cioè nel ricordo), dà luogo allo spirito. Donde la famosa, giovanile definizione, che darà al filosofo tante suggestioni idealistiche, anche nell'età seguente: *omne corpus est mens momentanea, seu carens recordatione* (1671) [1].

Il concetto del *conatus*, col successivo progredire della sua fisica, si concreta e si precisa nel concetto della forza, conservandone l'originario motivo teleologico. Come elemento immateriale, concentrato in un punto inesteso, ma fonte della materialità, cioè del movimento e dell'estensione, la forza ci trasferisce in pieno in quel dominio metafisico, che si schiudeva già con l'idea di un atomo formale. E la metafisica suggerisce nuove definizioni e determinazioni. Essendo alla radice dell'attualità e del movimento, la forza è una potenza; ma, sulle tracce di Aristotele, la potenza si sdoppia in passiva e attiva. La potenza passiva forma la massa, cioè la resistenza mediante la quale il corpo non solo si oppone alla penetrazione (coesione, *antitypia*), ma anche al movimento (inerzia, massa inerziale, secondo la denominazione di Keplero). La potenza attiva, in cui consiste propriamente la forza,

---

[1] *Hypothesis physica nova, Theoria motus abstracti*, 1671 (G., IV, 230).

è l'entelechia, cioè il principio teleologico di attività e di sviluppo [1].

Così un primo gruppo di risultati è acquisito all'indagine leibniziana. Il meccanismo fisico esige una pluralità di centri di forze attive, che ne costituiscono la fonte interiore e spontanea, e gli danno una specie di anima, che lo suscita, lo vivifica e lo indirizza. Questi centri hanno un valore sostanziale, perché costituiscono vere e proprie unità; e, in quanto sostanze, sono permanenti e indistruttibili. La loro scoperta consente di conciliare la finalità e il meccanismo, che la nuova scienza e la nuova filosofia avevano dissociate, perché ritenevano la prima incompatibile con l'altra. Questa incompatibilità invece non sussiste: l'ordine delle cause efficienti non è in alcun modo intersecato e ostacolato dall'ordine delle cause finali; esso ha una validità universale in natura. Ma, come la natura stessa dipende da princìpi metafisici che la sorpassano, così quell'ordine non toglie, anzi postula una causalità finale, che costituisce l'interiorità della sua esteriorità e che dà un centro, un senso e un valore a ciò che si fa decentrato e disperso nell'estrinsecazione meccanica.

Son questi i preludii fisici di un organicismo scientifico, al quale hanno dato nuovo alimento gli studi fisiologici del Leibniz. L'organismo animato è il miglior campo sperimentale di una dottrina che pone una molteplicità di centri individuali di forza, ciascuno dei

---

[1] La forza viene a sua volta distinta in primitiva e derivativa: primitiva è quella ch'è individualizzata nei singoli centri e costituisce l'entelechia prima di ciascuna sostanza; derivativa è quella che dipende dal concorso, e quindi dalle modificazioni reciproche delle forze primitive. Evidentemente il principio della conservazione della quantità totale delle forze nell'universo (mv^2 = costante), si riferisce alle forze derivative, ma in dipendenza dell'indistruttibilità delle forze primitive. (Lettera a Jacquelot, 1703, G., III, 457).

quali anima dall'interno un meccanismo materiale e ne fa un mondo compiuto, sufficiente a se stesso. Anzi, v'è questo di proprio nelle macchine della natura (a differenza di quelle dell'industria umana), « che esse hanno un numero di organi veramente infinito. Una macchina naturale resta ancora macchina nelle sue minime parti, e, quel ch'è più, resta sempre la stessa macchina ch'è stata, non essendo che trasformata e talvolta in sé raccolta e come concentrata, quando la si crede estinta » [1].

Non v'è dunque vera morte dell'animale? E per conseguenza, dovrà anche dirsi che non v'è neppur vera nascita di esso? Ciò sarebbe molto importante dal punto di vista della nuova metafisica, che considera i centri di forza e di animazione come sostanze, e perciò senza origine né fine, non potendosi concepire l'essere di una sostanza come transeunte al pari di quello delle modificazioni accidentali. Ora, al tempo di Leibniz, due teorie sulla generazione dividevano l'opinione degli scienziati. L'una era quella dell'epigenesi, che aveva l'appoggio di Harvey, e considerava le forme viventi come generate da un materiale possedente la potenza di produrre, ma non dotato attualmente della figura o della forma della nuova creatura. Per essa, dunque, v'era nascita od origine assoluta dell'individuo. La seconda teoria era quella della preformazione, a cui davano nuovo sostegno le ricerche microscopiche di Malpighi e di Leewenhoek, da cui risultava che l'embrione è completamente formato, benché in una dimensione infinitesimale, prima dell'incubazione. Sembrava pertanto lecito concludere che le attuali forme degli esseri viventi esistono già nei germi, e che la loro

[1] *Nouveau Systéme*, ecc., 10.

vita come liberi individui è soltanto sviluppo ed espansione, non già generazione [1].

Si spiega che il Leibniz abbia accettato la seconda teoria, molto più consona ai suoi princìpi. Si potrebbe supporre, egli dice, che si dia soltanto permanenza dell'anima degl' individui organici e che di qui venga accreditata la vecchia idea della metempsicosi; « ma non c' è metempsicosi. Le trasformazioni di Swammerdam, Malpighi, Leewenhoek, che sono i più eccellenti osservatori dei nostri giorni, sono venute in mio soccorso e mi hanno fatto ammettere più facilmente che l'animale ed ogni altra sostanza organizzata non hanno origine quando noi crediamo, e che la generazione apparente non è che uno sviluppo e una specie di accrescimento... Bisogna dunque decidersi per la conservazione, non solo dell'anima, ma anche dello stesso animale e della sua macchina organica, benché la distruzione delle sue parti più grossolane l'abbia ridotto a una piccolezza che sfugge ai nostri sensi, non diversa da quella in cui si trovava prima della nascita apparente » [2]. Ciò vuol dire che in qualunque serie di generazioni organiche un individuo, lontano quanto si voglia dall'origine prima di tutta la serie, è completamente preformato nel protoparente, ciascun germe essendo incapsulato nell'altro, lungo tutto l'ordine regressivo delle generazioni stesse. Accade così nel tempo quel che s' è già constatato nello spazio, dove ciascuna particella organica consta a sua volta di parti egualmente organiche all'infinito.

Tra sostanze organiche e inorganiche non v' è dif-

---

[1] La teoria della preformazione tenne il campo fino a mezzo secolo dopo la morte di Leibniz e fu accettata ed elaborata da naturalisti come Bonnet, Buffon, Cuvier. Ma tramontò rapidamente, dopo che, nel 1759, C. P. Wolff ebbe portato decisive osservazioni a prova dell'opposta teoria dell'epigenesi. Vedi WILDON CARR, *Leibniz*, pp. 99-100.

[2] *Nouveau Système*, 7.

ferenza di natura. Nelle une sono più appariscenti i centri di forza e di spontaneità; nelle altre meno. Ma, in virtù del principio di continuità, che vuole che la natura non faccia salti sulle sue produzioni, è impossibile tracciare una netta linea di confine tra il vivente e il non vivente; e bisogna ammettere che il così detto non vivente abbia anch'esso una vitalità, via via più attenuata, ma non mai assente del tutto, altrimenti sarebbe privato di ogni realtà sostanziale. Ciò che rende paradossale questa veduta è l'immaginazione che una pietra o un altro pezzo d'inerte materia sia, come tale, dotato di anima e di vita. Ma la pietra non è un individuo, bensì un mero aggregato d'individui; ed in questi, non in quella, va ricercato il principio della spontaneità e della vita.

Ma le istanze più decisive a favore della nuova metafisica sono offerte dall'esperienza psicologica. Quello che nell'individuo organico è l'entelechia come principio di organizzazione e di vita, nell'individuo umano è l'io, la coscienza, come principio di attività che dall'interno domina e indirizza una molteplicità di sensazioni, di idee, di volizioni. Qui noi attingiamo immediatamente l'essere, che negli altri ordini di esistenze possiamo argomentare soltanto per via indiretta: come mai avremmo una nozione dell'essere, se non avessimo la coscienza dell'essere che è in noi, ed anzi che siamo noi stessi? della nostra realtà individualizzata e attiva, che persiste nel continuo fluire del mobile contenuto psichico? Ora, questa coscienza ci si presenta come unita e insieme sdoppiata in due ordini di attività, rappresentative e appetitive[1]. Mediante la rap-

[1] *Ep. ad des Bosses,* II, 481: Cum monades nihil aliud sint quam repraesentationes phaenomenorum cum transitu ad nova phaenomena, patet ex iis ob repraesentationem esse perceptionem, ob transitum esse appetitum.

presentazione[1], noi, senza mai uscir da noi stessi, ci formiamo un'immagine interna di ciò che si offre all'esterno; in virtù dell'appetizione poi, noi non ci fermiamo mai in uno stesso stato d'anima, in un complesso d'immagini immobilizzate, ma abbiamo la tendenza a passare da uno stato all'altro, cioè a mutare le nostre rappresentazioni[2]. Siffatto mutamento, per l'impossibilità dell'anima di ricevere esterni influssi, deve compiersi secondo una propria legge interna: « appartiene alla natura della sostanza creata di cambiare continuamente secondo un certo ordine, che la conduce spontaneamente per tutti gli stati che le sopravvengono. E questa legge di ordine costituisce l'individualità di ciascuna sostanza particolare »[3]. Ogni anima è dunque « uno specchio vivente dell'universo »: essa è qualcosa di permanente, al pari di uno specchio, che sempre riflette allo stesso modo gli oggetti; ma in un certo senso è anche qualcosa di estre-

---

[1] La rappresentazione o percezione è l'atto originario della vita psichica, irriducibile a ogni tentativo di spiegazione materialistica e meccanica. « Costrutta una macchina in modo che pensi, senta, percepisca; e immaginato che s'ingrandisca, conservando le stesse proporzioni, in modo che vi si possa entrare come in un mulino; ciò fatto, nel visitarla internamente non si troverà altro che pezzi, i quali si spingono scambievolmente; e mai alcuna cosa che possa spiegare una percezione. Cosicché questa bisogna cercarla nella sostanza semplice e non nel composto o nella macchina » (*Monadol.*, 17). E in virtù di tale autonomia, una percezione non può venire che da un'altra percezione, come un movimento da un altro movimento (*Monadol.*, 23).

[2] In rapporto al mutamento, Leibniz afferma che vi sono analogie e differenze tra l'anima e l'atomo: « Lo stato dell'anima, come quello dell'atomo, è uno stato di mutamento, una tendenza: l'atomo tende a mutar luogo, l'anima a mutar pensieri. Ma l'atomo non ha niente che produca varietà nelle sue tendenze, perché si suppone che le sue parti non mutino i loro rapporti, mentre l'anima, benché indivisibile, racchiude una tendenza composta, cioè a dire una molteplicità di pensieri presenti, ciascuno dei quali tende a un mutamento particolare ». (*Réplique aux réflexions de Bayle.*)

[3] G., IV, 518; II, 136.

mamente mobile, per la continua novità e varietà del contenuto che vi si rispecchia. Si può osservare qui facilmente una reminiscenza dell' idea del microcosmo, tanto familiare al pensiero del Rinascimento; ma non sono estranei neppure gl'influssi del misticismo della Riforma, a questa veduta di un mondo chiuso, isolato da ogni altro, che, come vedremo, è in comunione soltanto con Dio [1].

Se poniamo in presenza due anime, la differenza tra loro consiste in ciò, che ciascuna riflette da un suo punto di vista particolare lo stesso universo; e le due prospettive sono diverse, come quelle di una medesima città guardata da due punti differenti. E, a misura che ne poniamo un numero sempre maggiore, troviamo che queste prospettive si moltiplicano all'infinito, senza però che vi sia mai intersezione dell'una con l'altra, svolgendosi ciascuna da un centro indipendente, nell'àmbito di una coscienza che è assolutamente chiusa in se stessa e « non ha finestre » per poter comunicare, né con l'esterno, né con le altre coscienze. All'obiezione di Spinoza contro il pluralismo, che cioè una molteplicità di sostanze si limiterebbe a vicenda, Leibniz può rispondere che la sua veduta offre il modo di conciliare la pluralità con la completa autonomia di ciascuna sostanza. Ed altre conciliazioni di motivi contrastanti sono del pari possibili: ogni anima è individuale, ma rappresentando l'universo, è la radice di una ideale universalità; nello stesso senso essa è finita e infinita, una e molteplice; è semplice, ma accoglie in sé il composto [2].

---

[1] *Discours de Métaphysique*, XXVIII: Si può dire che Dio solo è il nostro oggetto immediato fuori di noi e che noi vediamo tutte le cose *par lui*... Dio è il sole e la luce delle anime.

[2] La percezione è « repraesentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate » (lett. a Wagner, G., VII, 529).

Il concetto della rappresentazione, che idealizza il mondo e lo concentra nell'unità vivente della coscienza, è la chiave di volta della filosofia leibniziana. Ma la possibilità di elevarlo a formula esplicativa dell'universo dipende preliminarmente dalla sua estensibilità a tutti gli altri ordini di esistenza diversi dall'anima umana. È valida l'analogia dall'uomo alle nature inferiori? Per i cartesiani, no; la coscienza è una prerogativa umana; gli animali e le piante non sono che macchine. Questo pregiudizio cominciava già a sfatarsi al tempo di Leibniz; però il solo Leibniz è riuscito a scalzarlo con argomenti decisivi, che conservano il valore di acquisizioni permanenti per la filosofia moderna, al di sopra del loro occasionale uso polemico. Il Leibniz ha cominciato col mostrare la confusione dei cartesiani tra due concetti che vanno nettamente distinti: quello di percezione e quello di appercezione o coscienza. Privilegio umano è la capacità di avvertire le proprie percezioni, cioè di porle mercé la riflessione in rapporto con l'io percipiente: e in questo consiste l'appercezione o la coscienza. Ma la percezione è qualcosa di molto più semplice; essa è una mera capacità di esprimere in sé qualcosa d'altro o di rispecchiare soggettivamente un mondo esteriore. Come tale, non può essere negata anche alle nature inferiori all'uomo, perché v'è ragione di presumere che a tutte le creature sia comune una certa solidarietà e un rapporto ordinato[1] con l'ambiente che le circonda. E per rendere più facile l'estensione di questa proprietà percettiva dall'uomo agli altri esseri,

---

[1] Lett. ad Arnauld, 1687, G., II, 112. Sulla parola *esprimere*: « Una cosa esprime un'altra, quando c'è un rapporto costante e regolato tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra... Questa espressione si dà dappertutto, perché tutte le sostanze simpatizzano tra loro e ricevono qualche mutamento proporzionale ».

Leibniz mostra che vi son gradi diversi di complessità e di chiarezza nelle percezioni, fin nella stessa esperienza psichica umana. In qual senso infatti possiamo dire che ci rappresentiamo il mondo? son forse tutte le parti del mondo egualmente presenti nelle nostre percezioni? No certo; — ma vi son parti più chiare, altre più confuse e oscure, che si sottraggono alla luce dell'autocoscienza e sconfinano in una zona di penombra e di ombra, cioè nel subconscio e nell'inconscio [1]. Nasce così l'idea di «piccole percezioni», di cui il principio di continuità estende indefinitamente la sfera, e che formano un largo alone intorno al nucleo luminoso delle percezioni chiare e distinte. Si aggiunga che lo spirito non è soltanto una rappresentazione presente e istantanea del mondo; ma la sua visione attuale è determinata da una serie di passate visioni, di cui conserva in qualche modo le tracce nella memoria, e a sua volta prepara e anticipa una serie di visioni future (*le present est issu du passé et gros de l'avenir*): ora, cosa mai possono essere quelle tracce e queste anticipazioni, se non percezioni sorde e attenuate, che si ammassano per così dire, in una nuova dimensione dell'anima?

L'esistenza in noi di piccole percezioni non appercepite rende più facile l'attribuzione analogica di una capacità rappresentativa a tutti gli esseri, qualunque sia il grado della loro organizzazione vitale, senza rischio d'incorrere nello strano paradosso di assegnare ad essi una coscienza differenziata e riflessiva come la nostra. Basta soltanto ammettere che in ogni stadio

[1] *Specimen inventorum*, ecc., (G., VII, 311): «Unaquaeque substantia habet aliquid infiniti, quatenus causam suam, Deum, involvit... Imo, unaquaeque substantia exprimit totum universum secundum situm atque aspectum suum... et hinc necesse est quasdam perceptiones nostras, etiamsi claras, tamen confusas esse, cum infinita involvant».

dell'esistenza vi son centri spontanei di forza e di vita, che reagiscono a loro modo all'ambiente, cioè esprimono dal proprio punto di vista e secondo la propria capacità l'universo. E, come in noi la serie delle piccole percezioni digrada e si attenua progressivamente a misura che si allontana dall'apice dell'autocoscienza, similmente nel macrocosmo la serie degli esseri dotati di percezione e di vita discende dall'uomo alle infime creature, formando una gerarchia ordinata, che per il principio di continuità non è mai interrotta e per il principio degl'indiscernibili non presenta mai due individui perfettamente simili.

Raccogliendo ora le fila del lungo discorso possiamo dire che il concetto leibniziano della sostanza individuale è il compendio metafisico di una molteplicità di elementi, che provengono dalla fisica, dalla fisiologia, e dalla psicologia [1]. Ciascuno apporta una sua nota e una sua determinazione propria: i punti formali si precisano come centri di forza; questi s'individuano come entelechie o attività vitali; queste a loro volta si rivelano come percezioni e appetizioni. L'immaterialità appena potenziale e latente nella definizione che scaturisce dalla fisica, emerge in piena luce solo in quella che si desume dall'esperienza intima dell'anima. Non bisogna pensare però, che la definizione più alta, assorbendo in sé le più basse, le annulli e vi si sostituisca. Se così fosse, la filosofia di Leibniz sarebbe entrata in pieno idealismo; e, poiché l'idea della coscienza è quella di un'attività che fonda l'essere in luogo di fondarsi sull'essere, il concetto stesso della sostanza, che forma l'oggetto della ricerca,

[1] Non bisogna però immaginare una *generatio aequivoca* della metafisica da interessi inferiori. Lo stesso L. ha detto: « Je viens à la Métaphysique, et je puis dire que c'est pour l'amour d'elle que j'aie passé par tous ces degrés » (G., IV, 290).

avrebbe dovuto essere scalzato *a limine*. Invece, nulla di ciò è avvenuto: Leibniz ha tenuto fede al sostanzialismo della tradizione cartesiana; il che vuol dire, che egli ha sommato le sue definizioni, in luogo di sostituirle l'una con l'altra. Per conseguenza, la sostanza individuale è, sì, un'attività rappresentativa, ma un'attività che scaturisce da un centro di forza e di vita[1] e che ha una locazione in un punto, metafisico quanto si voglia, però affetto da una irrimediabile spazialità. Come mai un punto possa essere centro di una molteplicità di rappresentazioni, egli s'è sforzato d'immaginare, servendosi dell'analogia col punto matematico che, pur essendo semplice e indivisibile, è il centro d'intersezione e come la comune radice d'infinite linee e figure; similmente il punto metafisico, potrà essere alla radice d'infinite percezioni. E il mondo, nella sua totalità, gli si configura come una costellazione di siffatti punti, ciascuno dei quali è a sua volta un mondo chiuso che contiene in sé, rappresentativamente, tutti gli altri. L'idealismo di ognuno di questi mondi trova pertanto la sua base nel realismo della loro molteplicità puntuale; la designazione di realismo idealistico è meglio di ogni altra appropriata a caratterizzare il sistema leibniziano nel suo complesso. Ma il raccostamento dei due termini e delle cose che sono in essi simboleggiate sarà, come vedremo, fonte di difficoltà inestricabili, perché la coesistenza realistica e puntuale delle sostanze è incompatibile con l'idealità del contenuto di ciascuna, non potendo l'una esistere accanto all'altra, ma solo nella rappresentazione dell'altra.

I risultati fin qui conseguiti debbono, per ultimo, essere messi insieme con quelli dell'indagine logica

---

[1] Actiones esse suppositorum (G., IV, 509).

precedente, se si vuole ottenere un' idea compiuta della sostanza individuale. Il concetto di un centro reale di attività rappresentativa si traduce nel linguaggio della logica in una proposizione o giudizio, dove un complesso di predicati viene attribuito a un soggetto, che non è a sua volta predicabile di altri. Il soggetto è la sostanza; il complesso dei predicati è il contenuto dell'attività rappresentativa; e, in virtù del principio che *praedicatum inest subjecto*, tutto il contenuto rappresentativo deve essere compreso nella sostanza[1]. Ciò vuol dire che quel che procede dall'attività rappresentativa della sostanza è contenuto analiticamente in essa; ma, dato il carattere « di fatto » del principio individuale, è impossibile a una mente finita raggiungere la piena equazione del predicato e del soggetto; Dio soltanto ha una conoscenza analitica o identica di quel che l'individuo ha fatto, fa e farà nel corso della sua esistenza. Resta tuttavia stabilito il principio, che tutta la serie delle azioni è preformata e preordinata dall'origine, cioè che il futuro si può leggere nel presente, e l'uno e l'altro nel passato. Quindi il progresso nella nostra conoscenza di ciascuna sostanza individuale consiste in un'approssimazione indefinita all'ideale della conoscenza divina.

Questa traduzione logica, che il Leibniz ha fatto espressamente nel *Discours de Métaphysique* e che, pur non ripetuta negli scritti seguenti, ha conservato però sempre una sorta di presenza implicita nel suo pensiero, irrigidisce la sostanza individuale, o almeno tende a neutralizzarne quei motivi dinamici che scaturiscono dalle fonti fisiche, fisiologiche, psicologiche testé considerate. È lecito forse concepire un'attività come un predicato inerente a un soggetto e deducibile

---

[1] *Discours de Métaphysique*, VIII.

analiticamente da esso? No, evidentemente. Quindi il principio che *praedicatum inest subjecto*, applicato alla sostanza individuale, cioè all'anima, tende a risolverla in una serie statica di stati rappresentativi; mentre il concetto di attività tende a farne la forza produttiva delle rappresentazioni [1]. La traduzione logica, per conseguenza, si può effettuare solo a spese del carattere sintetico e attivo della sostanza, della spontaneità del suo produrre, della novità dei suoi prodotti. Essa tende a rendere statico ciò che dovrebbe essere concepito in movimento, e ad annullare ogni sviluppo, anticipandolo nel germe. Ciò si spiega così, che dal concorso dei due temi componenti, quello della nuova metafisica e quello della vecchia logica, risulti qualcosa di ibrido, che dà impressioni discordi di movimento e d'immobilità, di vita nuova che si crea in un mobile divenire e di realtà inerte senza vita né storia.

A partire dagli scritti del 1696, la sostanza individuale prende un proprio nome, quello di monade, il cui etimo greco ne pone in rilievo l'aspetto unitario, che al Leibniz appariva come il più importante.

5. Le monadi e Dio. — Nel *Système nouveau de la nature*, Leibniz confessa che, dopo di avere stabilito il concetto della sostanza individuale, o della monade, gli parve di essere entrato nel porto; ma che, quando imprese a meditare il rapporto dell'anima col corpo si sentì come risospinto in alto mare. Egli infatti aveva pensato la monade come una realtà chiusa,

[1] In una lettera allo Jacquelot (G., VI, 567), Leibniz dice espressamente che noi non ci accorgiamo semplicemente di quel che accade in noi, ma lo produciamo.

senza finestre verso l'esterno; in che modo allora potevano accordarsi i suoi stati interni, nella loro ordinata successione, con le modificazioni fisiche del corpo organico?

Nell'affrontare questo problema, sorvoliamo per un momento sulle difficoltà e sulle complicazioni che offre il concetto del corpo, e in generale della materia, nel sistema leibniziano. Esse dipendono in gran parte dalla necessità di accordare insieme due vedute contrastanti, l'una che il Leibniz ha ereditato dalla tradizione cartesiana, e che fa della materia una sostanza parallela alla sostanza pensante, l'altra che considera le sole monadi come realtà sostanziali, e che deve perciò attribuire alla materia una sorta di esistenza derivata e secondaria. La composizione di questo contrasto occupa il Leibniz in una fase ulteriore del suo pensiero; e possiamo pertanto anche noi rimandarla a una parte seguente della nostra esposizione. Per ora, ci basta aver presente che, intorno al 1696, il Leibniz, pur essendo giunto all'idea della monade, la considera ancora mentalmente come uno dei due termini della dicotomia cartesiana (cioè come una *res cogitans* infinitamente pluralizzata), e quindi la pone dualisticamente di fronte all'altro termine, che non è più per lui la mera *res extensa*, ma una materia dotata di resistenza e d'inerzia, da cui procede l'estensione.

Di qui il problema: poiché non v'è influsso fisico tra anima e corpo, come si spiega che ai mutamenti del corpo corrispondano mutamenti appropriati nell'anima e viceversa? Cartesio aveva ammesso che l'anima, pur non potendo agire sul corpo, nel senso di accrescere o diminuire la quantità di movimento insita in esso, potesse tuttavia mutarne di sua iniziativa la direzione. Ma Leibniz oppone a questo dissimulato influsso fisico la legge, di cui reclama la scoperta, che

si conserva costante nel mondo non solo la quantità di forza (e non di movimento), ma anche la direzione totale di essa, quindi è scientificamente impossibile che un ente immateriale diriga il corpo[1]. Scartata questa ipotesi, restava quella degli occasionalisti che, escludendo con maggior rigore ogni influsso fisico, ammetteva che Dio facesse corrispondere a ogni movimento della materia una modificazione nell'anima e viceversa. Ad essa il Leibniz muove la nota obiezione che Dio vi fa la parte di un cattivo orologiaio, il quale, non avendo saputo costruire due orologi perfettamente sincroni, senta il bisogno di volta in volta di sincronizzarli. La sua soluzione scaturisce da questa stessa critica, e consiste nel postulare un accordo preventivo delle due sostanze, imposto da Dio, fin dall'atto della creazione, in modo che ciascuna, senza uscir dalla propria sfera, passa per una serie di stati che corrispondono perfettamente a quelli dell'altra, come se avessero scambievole comunicazione. Ipotesi di concomitanza è il nome che il Leibniz ha dato originariamente a questa sua veduta[2], che fa di Dio — per stare all'immagine cara al secolo che ha visto l'invenzione dell'orologio a pendolo — un perfetto orologiaio, costruttore di due meccanismi che sincronizzano senza bisogno di continui aggiustamenti. In seguito poi, egli si è venuto convincendo di aver formulato qualcosa di più e di meglio di una mera ipotesi; e col nome riso-

[1] *Monadologie*, 80.

[2] G., VII, *Specimen inventorum*, ecc., 313. Lett. ad Arnauld, ottobre 1687; G., II, p. 95: quivi si trova anche il nome di Armonia, tratto dall'esempio di differenti bande di musici o di cori che eseguono separatamente le loro parti, e tuttavia si accordano perfettamente, in modo che chi ascolta trova un'armonia meravigliosa e ben più sorprendente che se vi fosse un'effettiva comunicazione. Ma già in una lettera non datata (ma non posteriore al 1672-73) al duca Giovanni Federico (G., I, p. 61) Dio è chiamato armonia universale.

nante di armonia prestabilita ne ha fatto l'insegna della sua filosofia. In essa egli ha visto il pegno dell'accordo tra il regno fisico e il regno psichico, quindi anche tra la scienza e la filosofia: come le percezioni nella monade nascono l'una dall'altra secondo la legge degli appetiti o delle cause finali del bene e del male, così i fenomeni del mondo esterno nascono secondo la legge delle cause efficienti, non essendo il movimento fisico che l'espressione esteriorizzata e meccanica di quel ch'è l'appetito nel mondo interno, e tra l'interno e l'esterno, tra il meccanismo e la teologia, v'è corrispondenza e accordo armonico, in virtù della legge stessa della creazione[1].

Questa parte della dottrina ha, più di ogni altra, eccitato i consensi e i dissensi dei contemporanei, sia per il suo aspetto essoterico, sia perché più immediatamente s'innesta alla tradizione cartesiana. E a taluni è parso, con qualche fondamento di verità, che essa non differisce troppo sostanzialmente dall'ipotesi dell'occasionalismo; ad altri, che rendesse superflua l'esistenza dei corpi, perché, se il succedersi degli stati d'anima non dipende da alcun influsso fisico, ma solo da una legge posta da Dio, quale bisogno avrebbe avuto Dio di creare i corpi, ridotti a inutili doppioni? E le risposte di Leibniz non sono del tutto soddisfacenti: sul primo punto, egli non può affermare che la sua tesi rimuova la precedente, ma solo che la perfeziona; e, quanto al secondo, egli non trova altro argomento contro l'obiezione del Foucher, se non che Dio ha voluto che ci fosse piuttosto un numero maggiore che minore di sostanze, e che alle modificazioni dell'anima rispondesse qualcosa al di fuori[2].

---

[1] *Principes de la nature et de la grâce*, 3.

[2] *Éclaircissement du Noveau Systéme* (1696).

Quel che però i contemporanei non son riusciti ad apprezzare al giusto valore è che l'armonia prestabilita, sorta originariamente per comporre il dualismo cartesiano tra lo spirito e il corpo, si è successivamente trasformata in un criterio per spiegare universalmente i rapporti delle monadi tra loro. I due problemi, come ha mostrato il Boutroux [1], non coincidono; né il secondo è una estensione del primo, perché, secondo la monadologia, il corpo non è una sostanza affatto. Si può dire però, che la soluzione dell'uno sia stata la preparazione e l'avviamento a quella dell'altro. Ma il Leibniz non è più tornato sui suoi passi, per riconsiderare se, una volta poste come sole realtà sostanziali le monadi, fosse ancora lecita la primitiva formula dell'armonia, appropriata alle due sostanze dei cartesiani; come spesso gli è accaduto, egli ha giustapposto acriticamente il nuovo all'antico.

Secondo la formula più comprensiva nel senso spiegato, v'è un'armonia prestabilita universale tra tutte le monadi: ciascuna di esse è un mondo in sé chiuso, che, per la sua natura rappresentativa, riflette l'universo da un punto di vista particolare; ora, perché tutti questi mondi «privati» esprimono un unico mondo oggettivo e «pubblico», bisogna che Dio fin dall'origine abbia predisposto che le interne modificazioni di ognuno corrispondano esattamente a quelle di ogni altro. In questa fase, l'armonia prestabilita risponde all'esigenza unitaria e monistica del sistema, che domina e contiene la tendenza al disgregamento e alla dispersione, insita al pluralismo monadistico. Essa è stata variamente giudicata dai contemporanei di Leibniz e dagli storici moderni. I primi ne hanno còlto a preferenza gli aspetti morali e, corifeo il Bayle,

---

[1] Boutroux, *La Monadologie*, cit., p. 50.

ne hanno criticato le conseguenze ottimistiche, che contrastano con la percezione di quanto offre di discordante e di disarmonico il mondo. Ma più tardi, nella scuola leibniz-wolfiana, essa è stata confutata nel suo significato metafisico e sostituita dalla vecchia dottrina dell'influsso fisico. In questo ritorno al passato, uno storico dell'Ottocento, l'Erdmann, ha visto un progresso; e tra gli studiosi contemporanei, non pochi si mostrano inclini a seguire tale giudizio, sembrando ad essi che l'incomunicabilità delle sostanze sia una grave remora alla piena esplicazione dello spiritualismo leibniziano [1]. Bisogna però, a questo proposito, distinguere due quistioni, corrispondenti al doppio significato dell'armonia prestabilita. In quanto essa concerne i rapporti tra l'anima e il corpo, la sua formulazione storica è stata certamente caduca, ma ha soddisfatto all'esigenza non caduca di negare ogni influsso fisico tra due sostanze radicalmente eterogenee. Perciò non si può affermare che vi sia stato progresso nel ritorno della scuola wolfiana alla tesi, che con ragione il Leibniz qualificava come «volgare», dell'interazione tra l'anima e il corpo; il progresso consisterà piuttosto nell'approfondimento del monadismo, che rivelerà nel corpo una natura non eterogenea rispetto a quella dell'anima.

Quanto alla formula dell'armonia universale tra le monadi, è certo che essa, postulando un'assoluta impenetrabilità delle sostanze individuali l'una all'altra, impedisca la circolazione di quella vita spirituale, che pure è comune a tutte, e quindi riduca l'attività dello individuo a una specie di automatismo [2] spirituale. Se ogni monade è permeabile a Dio, che è puro spi-

---

[1] V. per es., il BARIÉ, *La spiritualità dell'essere e Leibniz*, p. 335.
[2] L'espressione è del Leibniz.

rito, perché non potrà essere, in una misura compatibile con l'autonomia della coscienza, permeabile ad altri spiriti, aventi una comune parentela divina con essa? Questo riconoscimento però non deve indurci a svalutare troppo alla leggera l'idea dell'armonia prestabilita; la svalutazione sarebbe lecita solo nell'ipotesi che il Leibniz, essendo partito da una concezione spiritualistica o idealistica, si fosse poi ripiegato su di una più arretrata posizione, ponendo solo in Dio quella circolazione di vita spirituale che, secondo le premesse, avrebbe dovuto esser comune a tutti gli esseri. Ma, come sappiamo, il Leibniz è partito dal realismo, cioè dall'idea di una molteplicità puntuale di centri di forza, che, nel corso dell'indagine, gli si son venuti rivelando come centri spirituali. Quindi l'idea dell'armonia prestabilita ha segnato per lui non un regresso, ma un progresso, in quanto gli ha dato la possibilità di stabilire una mediata comunicazione tra le sostanze, originariamente poste come incomunicabili, cioè di raccogliere e concentrare in Dio la sparsa idealità del mondo e di affermare la ragione unitaria dell'universo. L'armonia prestabilita sta e cade col monadismo: dato il pluralismo realistico delle premesse, la sua funzione è essenziale e insopprimibile, come, *mutatis mutandis*, quella della coscienza normale kantiana di fronte alla molteplicità delle rappresentazioni sensibili. La grande differenza sta in ciò, che l'unificazione si compie nella sfera del trascendente, e non ha ancora un significato immanente; ma è una tappa verso la nuova meta e, come vedremo, prelude già a un altro balzo in avanti, nell'ultima fase della filosofia leibniziana.

Il concetto dell'armonia prestabilita c'introduce nel dominio della teologia, che ora dobbiamo esplo-

rare. Anche qui ci si offre un intreccio di problemi vecchi e nuovi, in parte ricevuti dalla tradizione, in parte suscitati dalle esigenze proprie del sistema. Sta sul primo piano quello dell'esistenza di Dio, la cui soluzione si distribuisce in una serie di prove: cosmologica, ontologica, fisico-teologica (fondata sull'armonia prestabilita), e un'ultima, *sui generis*, che s'innesta al concetto delle verità eterne.

La prima, in ordine di importanza, è la prova cosmologica, *a contingentia mundi*, basata sul principio di ragion sufficiente. Posto questo principio, «si ha diritto di domandare: perché vi è piuttosto qualcosa che niente? Infatti il niente è più semplice e facile di qualche cosa. Inoltre, supposto che alcune cose debbano esistere, bisogna che si possa rendere ragione perché esistano così e non altrimenti. Ora, questa ragione sufficiente dell'universo non potrebbe trovarsi nella serie delle cose contingenti, perché, essendo la materia indifferente al moto e al riposo, e a un movimento tale o altro, non vi si potrebbe trovare la ragione del movimento, e tanto meno di un tale movimento. Così, bisogna che la ragione sufficiente sia fuori della serie delle cose contingenti, e si trovi in un essere necessario, che è Dio»[1]. Questa prova non

---

[1] *Principes de la nature et de la grâce*, 7-8. Con qualche variante, la stessa prova è esposta nella *Monadologia*, 36-38. «La ragion sufficiente deve trovarsi nelle verità contingenti o di fatto, cioè nella serie delle cose, diffuse nell'universo delle creature, dove la risoluzione in ragioni particolari potrebbe raggiungere un frazionamento senza limiti, a cagione dell'immensa varietà delle cose della natura e della divisione dei corpi all'infinito. E siccome questo frazionamento include altri contingenti anteriori o più particolari, ciascuno dei quali ha bisogno d'una simile analisi, per questa via non si progredisce affatto, ed occorre perciò che la ragione sufficiente od ultima sia fuori della catena dei contingenti. Essa deve essere pertanto riposta in una sostanza necessaria, nella quale, come in una fonte, i mutamenti particolari si trovino come in una causa eminente, ed è ciò che chiamiamo Dio.»

può considerarsi come propriamente *a posteriori*: essa non è infatti ricavata dall'esistenza empirica delle cose, ma dall'esigenza del pensiero nel rappresentarsi le cose [1].

La prova ontologica è una correzione e un riadattamento di quella cartesiana. Leibniz ammette che, nella formulazione di Cartesio, essa abbia un valore dimostrativo, ma che sia imperfetta, perché presuppone una verità che dovrebb'essere dimostrata, cioè che l'essere perfetto (il quale non può mancar di esistere, altrimenti non sarebbe più perfetto) sia possibile. E questa dimostrazione preliminare consiste nel dire che, se l'essere per sé è impossibile, tutti gli esseri per altri (cioè i contingenti) sono a maggior ragione impossibili, perché essi non sono che in dipendenza dell'essere per sé; quindi nulla esisterebbe [2]. Come si vede, il Leibniz qui si serve della prova precedente, fondata sul principio di ragion sufficiente; ma non ne conclude immediatamente l'esistenza di Dio, bensì la sola possibilità, lasciando che la conclusione finale sia tratta con l'argomento ontologico vero e proprio [3].

La prova dell'armonia prestabilita non ha uno svolgimento formale e scolastico come le due precedenti; essa circola attraverso tutto il sistema, che, in quanto pone un perfetto accordo tra le monadi, pur essendo ciascuna di esse impenetrabile all'altra, implica l'esistenza di uno spirito o di una monade suprema che effettui quell'accordo.

---

[1] S. DEL BOCA, *Finalismo e necessità*, ecc., p. 104.

[2] *De la démonstr. cartésienne du R. P. Lami* (1701).

[3] È caratteristico notare che, accettando questa prova, il Leibniz confermi il concetto che l'esistenza è una perfezione, mentre, come s'è visto in precedenza, egli l'ha fortemente revocato in dubbio ed ha enunciato l'idea opposta, che l'esistenza sia analoga a una posizione, — cioè proprio quell'idea in base alla quale Kant confuterà l'argomento ontologico.

Infine, la prova tratta dai possibili o dalle verità eterne ci riconduce alle premesse metafisiche della logica leibniziana [1], cioè all'esistenza di una regione di idee eterne e immutevoli, che postula una mente o un soggetto che pensi quelle idee.

Stabilita così l'esistenza di Dio, e trascritta la lista tradizionale dei suoi attributi (tra cui i principali sono la somma perfezione e la somma bontà), la filosofia di Leibniz riprende un carattere più personale nel descrivere l'opera della creazione. Nel *Discours de Métaphysique*, questa è concepita come una specie di fulgurazione, sulle tracce dell'emanatismo neoplatonico, ma con forte accentuazione delle note individuali, così del creatore, come delle creature. In seguito poi, con l'approfondirsi del significato spiritualistico delle monadi, anche Dio, assunto a monade suprema, vien dotato di due attività analoghe, ma scevre dalle imperfezioni e dai limiti delle monadi create, cioè il pensiero e la volontà [2], che coincidono rispettivamente con la verità e col bene. Il pensiero è appunto il luogo ideale delle verità eterne di cui s'è precedentemente parlato: in esso sono preformate tutte le serie di mondi e di eventi possibili, di cui alcune soltanto saranno tratte all'esistenza. Ma quali? È innanzi tutto da escludere che la scelta di Dio possa cadere sopra alcuni oggetti singolarmente presi, perché appartiene alla natura dei contingenti di essere disposti in serie causalmente determinate, senza di che regnerebbe l'arbitrio.

---

[1] V. n. 3 di questa introduzione.

[2] Che hanno la loro fonte nella potenza: così è adombrata la Trinità cristiana: « In Dio c'è la potenza, che è la fonte di tutto, poi la conoscenza, che contiene le idee, e infine la volontà, che fa i mutamenti o le produzioni secondo il principio del meglio. Ciò risponde a quello che nelle monadi create è il soggetto o la base, la facoltà percettiva e l'appetitiva. Ma in Dio questi attributi sono perfetti, e nelle monadi sono imitazioni, in ragione della perfezione rispettiva (*Monadol.*, 48).

Quindi non si può immaginare, per es., che Dio deliberi se Adamo dovrà peccare, ma se la serie delle cose a cui Adamo appartiene, e il cui concetto individuale implica quel peccato, sia da creare a preferenza di altre [1]. Ma, anche a voler prendere le serie tutte intere, quale sarà la ragione della scelta? E una scelta, comunque, dovrà farsi, non potendo tutte le serie dei possibili pervenire all'esistenza, per l'incompatibilità di alcune di esse con altre, e cioè, essendo capaci di coesistere solo le serie compossibili tra loro.

Nella risposta a questo quesito, due criteri sono in conflitto nel pensiero leibniziano. L'uno è quello, già illustrato precedentemente, che si desume dalla logica: ogni possibile o serie di possibili contiene in sé una certa quantità di essenza o di perfezione, e tende alla esistenza con una forza proporzionale ad essa; quindi nella lotta dei possibili prevarrà quello che ha una perfezione maggiore. Siamo così nell'ambito del *mechanismus metaphysicus* che tende a ridurre lo spirito divino a un teatro passivo di un urto quasi meccanico di forze che hanno in sé la propria misura. L'altro criterio è quello che scaturisce dall'ispirazione metafisica della monadologia, e che pertanto attribuisce piena libertà al volere e autonomia alla scelta divina. Esso si riallaccia al principio della ragion sufficiente, posto come distinto dal principio d'identità, e causa di determinazioni non meccaniche, ma teleologiche, tendenti cioè a realizzare il «meglio». La differenza pratica dei risultati che dipendono dall'attuazione dei due criteri non è in Dio così grande com'è nell'uomo, perché tra l'intelletto e la volontà divina, tra la perfezione e la bontà, non può esservi disaccordo. Tuttavia un certo divario è inevitabile, perché dal

---

[1] *Specimen inventorum*, ecc., G., VII, 311.

principio della perfezione o delle essenze deriva la realizzazione di un massimo di varietà, che può includere moltissime cose anche moralmente cattive; mentre il principio della maggiore bontà possibile tende a escluderle dall'esistenza, e quindi a limitare la varietà dell'essere [1].

Il risultato ultimo è per Leibniz una composizione eclettica, che lascia coesistere il meccanismo metafisico e la libera volontà di Dio, subordinando in qualche modo l'uno all'altra. E cioè la scelta divina è dichiarata, sì necessaria, ma non di una necessità metafisica, secondo la quale ogni altra scelta sarebbe contraddittoria, bensì di una necessità morale, in vista del bene che essa realizza [2]. Il mondo che ne scaturisce non è quindi l'unico possibile, ma il migliore dei mondi possibili, che compendia in sé il massimo di perfezione compatibile col maggior bene. Questa soluzione sembra al Leibniz la più accettabile, perché si tiene a egual distanza dalle due tesi estreme dello spinozismo, che fa di Dio una sostanza operante con assoluta necessità, e dallo scotismo, rinnovato da Cartesio, che considera gli atti del volere divino come decreti arbitrari. Sembra a noi tuttavia che la tendenza intermedia della soluzione leibniziana sia più illusoria che reale. Poiché, se chiediamo: poteva Dio decidere altrimenti?, la risposta di Leibniz è che Dio non potesse; e che nondimeno la sua decisione è libera, perché esente da costrizione. Una tale libertà, benché la sua definizione metafisica sia diversa, si avvicina troppo, almeno nell'effetto, alla necessità spinoziana.

---

[1] S. DEL BOCA, *op. cit.*, p. 73.

[2] Questa necessità ipotetica si esprime, nel linguaggio della scuola, come *necessitas consequentiae*, in contrasto con la *necessitas consequentis* (Lettera a Coste, 1700, G., III, 400). La stessa espressione è stata usata da Erasmo nella sua polemica con Lutero sul libero arbitrio (v. il mio *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, 1950 [5], vol. I).

Questa parentela con lo spinozismo si rileva anche meglio se trasferiamo il problema della libertà dal creatore alla più nobile delle creature, fatta a immagine e somiglianza di Dio. Entriamo qui nell'àmbito della *Teodicea*, l'opera maggiore pubblicata durante la vita del Leibniz (1710), dove si esamina il problema della libertà umana in se stessa e nelle sue interferenze col pensiero e con la volontà divina. La libertà è fatta coincidere innanzi tutto con la spontaneità, nel senso indicato da Aristotele, quando considera spontanea l'azione il cui principio è in colui che agisce [1]. Questa spontaneità significa soltanto che l'azione volontaria è esente da costrizione estranea; e non v'è filosofia che sia disposta a negarla al volere. Ma dire che il volere non sia coatto non vuol dire che non sia determinato; e la determinazione procede appunto dal giudizio dell'intelligenza, che precede la volizione e le fornisce i motivi in base ai quali essa si decide. Qui interviene una distinzione: i motivi possono essere insufficienti e inadeguati, quando procedono da pensieri oscuri e confusi (o perché di natura sensibile, o perché oscurati da perturbamenti passionali), e possono essere adeguati, quando constano di conoscenze chiare e distinte. Nel primo caso noi chiamiamo la volontà schiava, nel secondo libera. La libertà quindi consiste nell'essere determinati razionalmente [2]. Questo caso ci riconduce, pur con le differenze inerenti alla diversa perfezione delle due nature, a un'idea della libertà analoga a quella di Dio. La così detta azione libera è tale solo nel senso che è esente da necessità metafisica; ma, di fatto, « tutto è certo e determinato in anticipo, così nell'uomo come dovun-

[1] *Théodicée*, III, 301.
[2] *Ibid.*, III, 289, 310.

que, e l'anima umana è una specie di autonomia spirituale, benché le azioni contingenti in generale, e quelle libere in particolare, non siano perciò necessarie di una necessità assoluta, che sarebbe veramente incompatibile con la contingenza »[1]. Ciò vuol dire che, posto un motivo determinante, è posta senz'altro una certa volizione, senza possibilità di seguire una via diversa. Leibniz soggiunge, è vero, che i motivi sono esenti da necessità metafisica, e quindi inclinano e non costringono; ma a che giova tale limitazione, se l'effetto è immancabile? Per sottrarre l'azione al rigido determinismo bisognerebbe che la forza dei motivi non fosse già data in precedenza, indipendentemente dal volere; ma che concorresse a formarla la forza stessa del volere.

E qualche presentimento di questa verità non si può negare che il Leibniz abbia avuto talvolta. Così, in contrasto col Clarke, egli afferma che non bisogna considerare che i motivi agiscano sullo spirito come i pesi sulla bilancia; ma è piuttosto lo spirito che agisce in virtù dei motivi, che sono le sue disposizioni ad agire. Ma neutralizza in buona parte questa giusta considerazione, soggiungendo che « voler che lo spirito preferisca a volte i motivi deboli ai forti, e anche l'indifferenza ai motivi, significa separare lo spirito dai motivi come se fossero fuori di lui... Così, se lo spirito preferisse l'inclinazione debole alla forte, agirebbe contro se stesso »[2]. Qui, contro la premessa, che sia lo spirito a dar forza ai motivi, si assume che i motivi

---

[1] *Ibid.*, II, 52.

[2] 5ª risposta a Clarke, n. 15. Anche in una lettera a Jacquelot del 1704, G., III, 472, dopo aver detto che l'anima non ha punto concorso alla propria costituzione originaria, soggiunge che « tuttavia concorrerà alle azioni che ne nasceranno col tempo. Habuit se mere ut subjectum, ricevendo l'essere, sed non habebit se mere ut subjectum, imo concurret active alle azioni, quando si daranno ».

abbiano già preventivamente una data forza, che determina la scelta della volontà. Con migliore risultato, nella *Teodicea*, egli si sforza di mostrare che la decisione del volere non è indissolubilmente legata al giudizio dell'intelletto, almeno nel senso che può sospendere la propria decisione, e dar modo così al sopraggiungere di un nuovo corso di riflessioni, che potranno modificare i motivi precedentemente formati [1]. E, nei *Nuovi saggi*, mostra come entrano in gioco, nella formazione dei motivi, le piccole percezioni e le inclinazioni oscure, che, col loro concorso, tolgono all'anima il potere di resistere liberamente. Pure, egli ritiene che vi sia modo di contrastare alla loro forza, specialmente quando lo spirito sia precedentemente educato a distogliersi da un corso di pensieri, per seguirne un altro. E conclude che « è bene perciò abituarsi generalmente a non pensare che *comme en passant* a certe cose, per meglio conservarsi la libertà di spirito. Ma il meglio è di abituarsi a procedere metodicamente e ad attaccarsi a un corso di pensieri, di cui la ragione e non il caso (cioè le impressioni sensibili e casuali) facciano il legame... Ora, essendo una volta in grado di fermare l'effetto dei nostri desideri e delle nostre passioni, cioè di sospendere l'azione, noi possiamo trovare il modo di combatterli, sia con inclinazioni contrarie, sia con diversioni, cioè con occupazioni d'altra natura » [2].

Ma sono cenni sporadici, che non intaccano, se non alla superficie, la rigida determinazione del volere, che riceve d'altra parte nuova forza innestandosi al determinismo della prescienza e della predestinazione

---

[1] *Théodicée*, III, 311.

[2] *Nouveaux Essais*, II, 20. Si noti il sapore spinoziano di questa educazione della volontà contro la forza delle passioni.

divina. Se Dio sa che l'uomo compirà l'azione, e il sapere di Dio coincide col creare la serie degli eventi in cui la azione è compresa, quale libertà resta al volere umano? Anche qui, Leibniz si limita a dire che né la «futurizione» divina, né la predestinazione (o predeterminazione delle cause), rendono gli eventi necessari di necessità metafisica o logica, cioè ne distruggono la contingenza che loro è propria. Ma, ciò non ostante, gli effetti seguiranno senza meno. Il solo conforto che Leibniz può darsi è che la fatalità che incombe nel suo sistema non è quella maomettana, né quella stoica, ma quella cristiana: dove la prima rende gli uomini inerti e non fa neppure schivare i pericoli; la seconda tende a dare tranquillità all'animo, per la considerazione della necessità che rende vano ogni affanno e rammarico, e la terza soltanto induce a fare il proprio dovere e ad accontentarsi di qualunque cosa possa accadere, sia perché sarebbe vano resistere alla Provvidenza, sia perché si ha coscienza che una somma bontà presiede ai nostri destini.

Tuttavia il dubbio incalza: se Dio è causa eminente di tutte le cose, non sarà anche causa del male? o se a lui, come principio di bontà, non può attribuirsi il male, donde questo proviene? Di qui un secondo gruppo di problemi, che Leibniz svolge nella *Teodicea*. Egli distingue il male in tre specie: metafisico, morale e fisico. Il male metafisico è inerente all'imperfezione stessa della creatura; perciò esso non è una realtà positiva, ma un limite, un non essere. Il male morale è il peccato, ed è a sua volta qualcosa di negativo, ma in un senso diverso dal precedente, cioè una *defectio*, un venir meno alle ragioni positive della creazione. L'uomo che pecca manca al suo dovere, al fine morale cui Dio l'ha destinato. Finalmente il male fisico

è il dolore, la sofferenza[1]. Ora, in rapporto con Dio, non si può dire che questi voglia assolutamente il male fisico come tale; ma solo che lo permette per impedire più grandi mali o per ottenere più grandi beni; e se talvolta lo vuole, lo considera come punizione o espiazione di un peccato, cioè come un *malum poenae* adeguato a un *malum culpae*, quindi come un bene[2].

Per ciò che concerne il male morale, la posizione di Leibniz è perfettamente identica a quella di Agostino. Esso è tutto imputabile all'uomo, perché Dio, che è causa dell'essere, non può esser causa della defezione dall'essere. Ma Dio sa che Adamo peccherà; e questo suo sapere non è un predestinarlo? Noi conosciamo già la risposta di Leibniz: Dio non delibera di creare Adamo peccante, ma se, tra le infinite serie dei possibili, sceglie quella a cui appartiene Adamo peccante, vuol dire che essa compendiava in sé il minor male o il maggior bene possibile.

Questa considerazione ci porta dalla sfera del male morale in quella del male metafisico. Non poteva Dio creare una serie di cose affatto esente da limiti e da imperfezioni, o anche relativamente migliore di quella che ha creato? Sul secondo punto, Leibniz risponde che, se Dio si è deciso per questa serie piuttosto che per un'altra, questa dev'essere la migliore possibile; e il nostro giudizio limitato non può erigersi a critico della Provvidenza, che conosce infallibilmente, non solo la serie attuale, ma anche le serie possibili che ha escluse dall'esistenza, e che sono perciò ignote a noi. D'altra parte, immaginare che Dio avesse potuto creare un mondo esente affatto dal male significa disconoscere che nel carattere essenziale delle creature

[1] *Théodicée*, I, 21.
[2] *Ibid.*, I, 23.

è insita la limitatezza e l'imperfezione, e che nell'economia generale dell'universo gli elementi negativi giovano anche essi a dare forza e rilievo ai positivi. Come i musici mescolano spesso le dissonanze alle consonanze, quasi per eccitare e pungere l'uditore; come l'amaro fa gustare il dolce, e il dolore con la sua presenza trattiene il piacere dal pericolo di cadere, se è lasciato solo a se stesso, in una specie di fastidio e di torpore; così il male è anch'esso necessario per dare col suo contrasto pregio ed evidenza al bene [1]. Ma v'è di più: la limitatezza delle creature, in cui consiste il male metafisico, è condizione di esistenza di un'infinita varietà di esseri e della loro integrazione in un tutto armonico, dove la stessa deficienza dell'uno è mezzo all'esplicazione dell'altro, e dove perciò i limiti individuali in certo modo si compensano e si neutralizzano nell'insieme.

In questa visione armonistica dell'universo consiste l'ottimismo di Leibniz, che il pensiero del Settecento ha cercato di volgere in derisione, prendendone a bersaglio le manifestazioni più ingenue e superficiali, e di cui tuttavia ha conservato, quasi senza saperlo, l'ispirazione fondamentale. In quell'ottimismo infatti, conforme alla duplicità della sua fonte, sono presenti due concezioni diverse: v'è un ottimismo dell'essere, che discende dalla logica, e che, anticipando ogni sviluppo nel germe, e cristallizzando gli eventi in un ciclo già conchiuso, considera tutto ciò che è come il meglio che possa essere. Ma c'è anche un ottimismo del divenire, che esprime l'aspetto dinamico e progressivo della vita delle monadi, nella loro individualità e nel loro sistema. Così, a coloro che vorrebbero un mondo già perfetto in ogni sua parte, Leibniz

[1] *De rerum originatione radicali*, G., VII, 306.

risponde che « benché molte sostanze siano già pervenute a una grande perfezione, tuttavia, per la divisibilità del continuo all'infinito, rimangono sempre nell'abisso delle cose delle parti sopite, che debbono essere risvegliate e sollevate più in alto e verso il meglio: per dirla in una parola, a un culto migliore. Né mai si giungerà al termine del progresso »[1].

Dal concetto dell'armonia dell'universo scaturisce ancora un'altra conseguenza. Tutte le monadi sono simili per natura, in quanto sono centri immateriali di forza, dotate di capacità rappresentativa e appetitiva; ma sono diverse per dignità e valore, in quanto esprimono con maggiore o minore chiarezza e distinzione il mondo ed appetiscono ciecamente e con coscienza razionale. Per questa loro diversità esse si dispongono in un ordine gerarchico, che si estende infinitamente da Dio, monade suprema e puro spirito, fino alle infime monadi, che potremmo chiamare materiali, nel senso che la loro interna virtù è più rudimentale e indifferenziata e che perciò più si avvicinano al limite del bruto meccanismo. In questo ordine continuo v'è una cesura, data da ciò, che alcune monadi sono dotate di appercezione o coscienza, altre di mera percezione, e analogamente, le prime di volontà razionale, le seconde di istinti e di appetizioni cieche. Tale distinzione riproduce in qualche modo quella che il cartesianismo aveva posto tra le sostanze pensanti e le sostanze estese, senza però giungere a un distacco così radicale, che degrada gli animali inferiori a bruti meccanismi, ma considerando i due gruppi come specificazioni diverse di un'identica natura psichica.

Dalla differenza di dignità e di valore sorge la differenza dei modi con cui Dio governa i due regni e

[1] *De rerum originatione radicali*, G., VII, 308.

dei destini che loro assegna. « Per ciò che concerne gli spiriti, cioè le sostanze che pensano, dice il Leibniz, io credo che Dio li governi secondo leggi differenti da quelle con cui regge il resto delle sostanze. Tutte le sostanze, è vero, esprimono tutto l'universo; ma si può dire che le sostanze brute esprimano piuttosto il mondo che Dio, e che gli spiriti esprimano piuttosto Dio che il mondo. Così Dio governa le sostanze brute secondo le leggi materiali della forza o della comunicazione del movimento, ma gli spiriti secondo le leggi spirituali della giustizia, di cui le altre sono incapaci. Ed è perciò, che le sostanze brute possono chiamarsi materiali, perché l'economia che Dio osserva a loro riguardo è quella di un operaio o di un macchinista verso la macchina, mentre, riguardo agli spiriti, Dio ha la funzione di principe o di legislatore, che è infinitamente più elevata »[1]. Questa comunione degli spiriti con la divinità pone in essere una città di Dio, che è come un mondo morale che emerge dal mondo naturale e gli sovrasta, pur essendo in comunicazione con esso. E si manifesta qui un'altra armonia, tra il regno fisico della natura e il regno morale della grazia, cioè tra Dio considerato come architetto della macchina del mondo e Dio come monarca della città divina degli spiriti. Quest'armonia fa che le cose conducano alla grazia per le vie stesse della natura: che è il significato più alto dell'accordo da noi già illustrato tra le cause efficienti e le cause finali.

---

[1] Lettera ad Arnauld, 1687 (G., II, 124). Conformemente, il Leibniz distingue l'indistruttibilità che è propria di tutte le sostanze dall'immortalità vera e propria, che è privilegio dell'anima umana. (*Discours de Méthaphysique*, XXXIV).

6. La conoscenza. — Il problema della conoscenza nasce dal carattere rappresentativo delle monadi, e per questa sua genesi dall'interno del sistema si distingue dal problema logico già esaminato, che ha un valore soltanto propedeutico. L'uno concerne il sapere in atto, nel suo scaturire dalla potenza interiore dell'anima, l'altro la struttura del sapere oggettivamente valido, cioè della verità scientifica. Per usare un termine più familiare, la prima ricerca ha un significato psicologico, e per essa la verità sta soltanto al termine dell'itinerario che lo spirito percorre nel suo svolgimento.

L'occasione all'approfondimento di questo problema è stata offerta al Leibniz dalla pubblicazione (nel 1690) del *Saggio sull'intelletto umano* del Locke, che egli ha letto prima nel testo originale, poi nella traduzione francese del Coste, della quale s'è servito per redigere una serie di osservazioni che forma il nucleo dei *Nuovi saggi* (1704). Una lettera al Burnett del 1695 c'informa che egli in quel tempo già conosceva il *Saggio*, al quale mostrava di preferire il libro sull'educazione, « non perché quello non sia più importante e più profondo e non contenga belle riflessioni; ma perché (il Leibniz) avendo avuto il tempo e l'occasione di approfondire forse più di Locke il tema dell'intelletto umano e dell'arte di pensare, ed avendo unito la teoria alla pratica, facendo varie scoperte che son sembrate solide, era forse meglio in grado di parlare a fondo della ricerca della verità »[1]. E in un'altra lettera del 1703 allo stesso Burnett, annunziandogli d'avere riletto il *Saggio* nella traduzione del Coste, gli compendiava brevemente le ragioni del suo dissenso: « Io sono, egli diceva, per i lumi innati

[1] Lett. a Burnett del 22 novembre 1695, G., III, 165.

contro la sua *tabula rasa*. Non v' è soltanto nel nostro spirito una facoltà, ma ancora una disposizione alla conoscenza, da cui le nozioni innate possono esser tratte. Infatti, tutte le verità necessarie traggono la loro prova da questo lume interno e non dalle esperienze dei sensi, le quali non fanno che dare occasione a pensare a quelle verità necessarie, e non potrebbero mai fornire la prova di una necessità universale »[1].

Nel brano citato sono contenuti già *in nuce* i principali temi polemici dei *Nuovi saggi*. Quivi la negazione lockiana delle idee innate è sottoposta a una confutazione rigorosa. Locke pone due fonti della conoscenza: la sensazione e la riflessione. Ora, che cos' è quest'ultima se non un'attenzione a tutto ciò ch' è in noi stessi e che i sensi non ci danno?[2] Dunque, se c' è una riflessione, che ha un proprio oggetto, questa è già un'istanza perentoria contro la negazione dell'innatismo; è già il riconoscimento implicito dell'esistenza di un intelletto, che non trae il suo contenuto dall'esperienza sensibile, ma dal proprio fondo. Si dirà che la riflessione o l'intelletto, senza le impressioni sensibili, sia una *tabula rasa*; ma « quelli che parlano tanto di una *tabula rasa*, dopo di aver cancellato le idee, non saprebbero dire quello che vi resta, come i filosofi della scuola, che non lasciano nulla alla materia prima. Ora, le facoltà senza un qualche atto, o, in altri termini, le pure potenze della scuola, non sono che finzioni, che la natura non conosce »[3]. Ciò vuol dire che, se oltre i sensi v' è un intelletto, dovrà esservi in esso una forma, una struttura organica, capace di esplicare una azione autonoma. È questo

---

[1] Lett. a Burnett del 3 dicembre 1703, G., III, 291.
[2] *Nouveaux Essais*, Avant-propos.
[3] *Ibid.*, II, 1.

il senso del famoso aforisma leibniziano: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, praeter ipse intellectus*, che prelude all'idea kantiana della spontaneità dell'intelletto e dell'apriorità delle categorie. Con esso l'innatismo prende un indirizzo diverso da quello tradizionale: non si tratta più di assumere l'esistenza, nell'anima, di idee tutte fatte e spiegate, ma solo di disposizioni e di virtualità latenti, che si spiegheranno poi ad occasione dell'esperienza[1].

L'idea dell'innatismo virtuale si collega per Leibniz alla distinzione fondamentale tra le verità di ragione e le verità di fatto. Esaminando le cinque proposizioni che Erberto di Cherbury considera come innate (che vi è un Dio, che gli è dovuto un culto, ecc.), egli nega che siano tali, perché ritiene che possano e debbano essere dimostrate[2]. Egli mostra così d'intendere che l'inneità competa soltanto alle verità prime e assolutamente necessarie, che dipendono dal principio d'identità. L'innatismo sarebbe pertanto una conseguenza del carattere meramente analitico di quelle proposizioni; e a differenza di esse, le verità di fatto sarebbero acquisite, cioè rientrerebbero nello sperimentalismo lockiano.

Pure, non è questo il limite ultimo della concezione del Leibniz. Al Locke, il quale per spiegare il carattere derivato e l'apparizione tardiva dei concetti generali, mostra che nel linguaggio dei primitivi mancano le espressioni verbali corrispondenti, egli obietta che, se pur mancano i nomi, non manca il possesso della cosa. Per es., vi sono popoli che non hanno nessuna parola che corrisponda all'idea dell'essere; ma si può forse dubitare che essi sappiano che cosa è l'essere?[3].

---

[1] *Ibid.*, Avant-propos. [2] *Ibid.*, I, 2. [3] *Ibid.*

E altrove, parlando di moralità, afferma che non la virtù, ma l'idea di virtù è innata. Ora, né l'idea dell'essere, né quella della virtù rientrano nel novero delle verità analitiche dipendenti dal principio d'identità; esse preludono piuttosto alle categorie nel senso kantiano. Se poi consideriamo la formula *nisi intellectus ipse*, non tardiamo ad accorgerci che il suo significato profondo ci porta anche più innanzi sulla via del « trascendentalismo ». Che cosa vuol dire che l'intelletto non è compreso nel senso? Se l'intelletto non è un nome vuoto, esso deve consistere in una certa struttura mentale, preformata, cioè virtualmente preesistente all'esperienza empirica, che si esplica ad occasione dell'esperienza stessa. Vi sono così due virtualismi nella dottrina leibniziana: uno è quello delle verità necessarie, l'altro è quello latente delle forme trascendentali. In ultima istanza, l'idea del virtuale è per Leibniz a mezza strada tra il tradizionale innatismo e l'apriorismo kantiano. Essa supera la prima posizione, perché esclude che tutto il contenuto delle idee sia nell'anima prima dell'esperienza; ma non raggiunge il concetto del trascendentale, per mancanza di una netta distinzione tra contenuto e forma della conoscenza e di un'attribuzione all'intelletto del puro elemento formale.

Ma c'è ancora un'altra complicazione da considerare. L'innatismo che finora ci si è presentato ha un'estensione soltanto parziale: esso si limita alle verità necessarie o all'intelletto stesso, come forma pura, e lascia fuori di sé le verità contingenti o di fatto. Ma c'è un altro innatismo, di estensione universale, che comprende tutto indistintamente il contenuto di vita dell'anima. Esso scaturisce dal carattere stesso della monadologia, per cui, non avendo le monadi finestre verso l'esterno, esse non possono ricevere nulla dal

di fuori, ma debbono trarre da sé tutto ciò che hanno. In questo senso. Leibniz può dire che « le nostre idee, anche quelle delle cose sensibili, vengono dal nostro proprio fondo »[1].

Quale rapporto si può istituire tra le due formulazioni della dottrina? Il Boutroux ritiene che, come la concezione dell'armonia prestabilita è passata attraverso due fasi, l'una ristretta e l'altra più estesa, si possa anche qui parlare di due stadi successivi di redazione. Nel primo, Leibniz rivendica contro Locke l'inneità delle verità di ragione a differenza di quelle di fatto. Nel secondo, egli non si pone più dal punto di vista essoterico dei rapporti tra l'anima e il corpo, ma, partendo dalla natura stessa della monade, conclude che l'esperienza, non solo non potrebbe fornirci tutte le nostre idee, ma non potrebbe fornircene alcuna. L'anima è innata a se stessa; quindi tutte le idee, senza eccezione, scaturiscono dal fondo primordiale inerente alla nostra natura intellettuale. Una percezione non nasce da un'azione esterna, ma da un'altra percezione, all'infinito; lo sviluppo dell'anima non può compiersi che dall'interno. « Tale, per il Boutroux, è la dottrina definitiva. Essa erige in sistema la teoria della virtualità, che non era se non un'ipotesi plausibile. Essa dà inoltre una soddisfazione più completa a ciascuna delle due parti in dissidio. A Descartes, Leibniz accorda ormai che tutte le nostre idee siano innate; a Locke, che tutte siano acquisite. Intese nel loro senso esoterico e vero, le parole esperienza e inneità, lungi dal rappresentare due cose incompatibili, rappresentano due momenti necessari dello stesso sviluppo »[2].

---

[1] *Nouveaux Essais. Reflex. sur l'Ess. de Locke.*
[2] BOUTROUX, *op. cit.*, pp. 71-73.

L'interpretazione del Boutroux è ingegnosa, ma la idea di due fasi successive di sviluppo è in contraddizione col fatto che, non solo nella stesssa opera, ma talvolta anche nello stesso periodo [1], si ritrovano i due diversi innatismi. Bisogna piuttosto pensare che la formulazione più generale, che è in diretta dipendenza dalla natura della monade, sia intesa da Leibniz come l'espressione di una caratteristica comune a tutte le conoscenze; e che da questo fondo comune si distacchi un innatismo più particolare e specifico, che concerne le verità necessarie e «l'intelletto stesso». V'è qui la conferma indiretta che tale innatismo preluda a qualcos'altro, cioè all'idea dell'*a priori* e del trascendentale.

Il concetto che l'anima sia innata a se stesssa e che quindi il suo contenuto scaturisca dal proprio fondo, non soltanto ribadisce l'idea della virtualità, non potendo tutto quel contenuto essere attualmente presente, ma giustifica anche l'assunzione (di cui s'è in precedenza parlato) di infinite «piccole percezioni» inconscie. Percezione e coscienza o appercezione, come sappiamo, si distinguono nettamente l'una dall'altra in contrasto coi princìpi di Cartesio e di Locke. Quest'ultimo, per negare le idee innate, ricorre tra l'altro al concetto cartesiano che, di ogni cosa che è nell'anima, questa deve aver coscienza, perché il pensiero e la coscienza coincidono. Ora, il fatto che noi non avvertiamo di possedere un tesoro nascosto d'idee, ed anzi abbiamo coscienza del carattere acquisito di ogni nostra conoscenza, sembra al Locke un'aperta sconfessione dell'innatismo. In risposta, il Leibniz distingue il pensare dalla coscienza di pensare; egli accorda

---

[1] Per es. *Nouveaux Essais*, I, 1: «Innate sono le verità necessarie e innati sono anche gl'istinti».

a Cartesio che l'anima pensi sempre, ma non che sempre avverta quel che pensa. L'innato così può rifugiarsi nell'inconscio, in quelle piccole percezioni che si addensano al di là della soglia della coscienza, e che l'attenzione della mente, volta a volta, trae alla luce, quasi per una specie di risveglio, che giustifica, almeno in parte, la dottrina platonica della reminiscenza [1].

E, come noi sappiamo che in ogni monade v'è una potenza appetitiva che la spinge a passare di rappresentazione in rappresentazione, così, anche per le piccole percezioni, vi sono degli embrionali e istintivi impulsi, che, nel loro insieme, formano quel sentimento di *uneasiness*, di inquietudine, di cui Locke parla nel suo *Saggio* [2], e che è una delle più profonde e inconsapevoli forze motrici della vita psichica. Lo sforzo volontario, come s'è detto in precedenza, si alimenta in gran parte da quegl'impulsi insensibili.

Dall'inneità di tutte le rappresentazioni in genere si deducono alcune conseguenze, che interessano la gnoseologia e la metafisica. Innanzi tutto, non v'è differenza essenziale di natura tra le rappresentazioni chiare e distinte dell'intelletto e le piccole percezioni inconscie. Esse appartengono egualmente alla sostanza immateriale dell'anima, e nel loro complesso formano una serie continua, che si differenzia solo per il diverso grado di chiarezza e distinzione. Poiché ogni monade rappresenta l'universo, non tutte le sue percezioni potranno essere egualmente chiare e distinte: saranno più confuse quelle il cui oggetto è più lontano; più chiare quelle il cui oggetto è più vicino e «affetta»

---

[1] *Discours de Métaphysique*, XXVI.
[2] *Nouveaux Essais*, II, 20.

più immediatamente l'attività della monade. Tale, per es., il corpo organico di cui essa è l'entelechia, rispetto agli altri corpi esterni [1]. Più di tutte chiare e distinte, infine, saranno le percezioni che la monade ha di se stessa, a causa della massima immediatezza del proprio oggetto. Ed è qui che trova il suo posto, ed insieme la sua giustificazione, il *Cogito* cartesiano, cioè il principio dell'auto-certezza.

Questa graduazione di conoscenze non può forse consentirci di sondare la natura stessa delle cose? Che cosa è il corpo se non una rappresentazione dell'anima, in qualche modo oscura e confusa, rispetto alla rappresentazione che essa ha di sé, ma tale che comporta gradi diversi di oscurità o di chiarezza, e che quindi può approssimarsi indefinitamente alla natura dell'anima? E in realtà, se non esistono che le monadi, le quali a loro volta non sono che centri di attività rappresentative, anche i corpi debbono poter rientrare nell'àmbito della rappresentazione, a titolo di percezioni più o meno confuse o delle monadi che li costituiscono (fenomenismo oggettivo) o delle monadi che li percepiscono (fenomenismo soggettivo).

Ma in questa attività del rappresentare (qualunque ne sia il soggetto) si esaurisce tutta la natura della sostanza corporea? Noi abbiamo visto precedentemente, parlando della fisica leibniziana, che alla forza attiva fa riscontro una forza passiva che, come impenetrabilità e come inerzia, costituisce l'essenza del corpo. Ora, perché la tesi fenomenistica non lasci nessun residuo inesplorato, bisogna che la forza passiva possa anch'essa esser tradotta in termini di rappresentazione. Questa traduzione, secondo il Leibniz, è possibile. « Noi diciamo che una creatura agisce

---

[1] *Monadologie*, 62.

sull'altra in quanto è perfetta, e che subisce per opera di un'altra, in quanto è imperfetta »[1]. Così si attribuisce l'azione alla monade, in quanto ha percezioni distinte, e la passione, in quanto ne ha di confuse. Ed una creatura è più perfetta di un'altra in ciò, che in essa v'è di che rendere ragione *a priori* di quel che avviene in un'altra; per questo si dice che la prima agisce sull'altra[2]. In altri termini, azione e passione sono valori correlativi, che coincidono, rispettivamente, con le percezioni distinte e con le confuse. Per conseguenza, come chiamiamo « passione » in noi ciò che nella nostra natura v'è di oscuro e che non può rendere ragion di sé, analogamente possiamo chiamare passione nel corpo una spiritualità oscurata e ottenebrata, in modo che la maggiore perfezione dell'anima rispetto al corpo può compendiarsi in ciò, che l'anima è in grado di rendere ragione *a priori* di quel che avviene nel corpo. E in questo stesso senso si può dire che l'anima agisca sul corpo[3].

Ma se tutta la natura del corpo è traducibile nel linguaggio rappresentativo delle monadi, è lecito concludere che Leibniz ha definitivamente superato la posizione ontologica e realistica iniziale, ed è decisamente

---

[1] Si ponga questo brano della *Monadologia* in rapporto col n. XV del *Discours de Métaphysique*: « Una sostanza, che è di una estensione infinita, in quanto esprime tutto, diviene limitata per il modo della sua espressione più o meno perfetta. È così che si può concepire che le sostanze s'impediscono e si limitano, e per conseguenza si può dire in questo senso che agiscono l'una sull'altra... Quella che passa a un più alto grado di perfezione o a un'espressione più perfetta, esercita la sua potenza e agisce, quella che passa a un minor grado, fa conoscere la sua debolezza e patisce ».

[2] *Monadologie*, 49-50.

[3] Naturalmente, non c'è reale interazione tra l'anima e il corpo, ma si dà il fatto che il mutamento nell'una spiega il mutamento nell'altro; in ultima istanza, l'interazione è sempre mediata dall'armonia prestabilita.

entrato nella via del fenomenismo? È questa la più intricata questione dell'esegesi leibniziana, che ora dobbiamo affrontare.

7. Le monadi e il mondo. — L'estrema difficoltà del problema della materia e del corpo nella filosofia del Leibniz dipende dalla sovrapposizione e dall'intreccio di concetti diversi dell'una e dell'altro, che non riescono a comporsi in una unità sistematica. Si possono distinguere, e sono stati distinti [1], cinque di questi concetti:

1. C'è la materia prima o forza passiva, che consta della resistenza o della massa (impenetrabilità e inerzia).

2. C'è la materia seconda, o corpo, che consta della materia prima, in quanto su di essa incide la forza attiva, che la pone in movimento, e così la differenzia e la specifica.

3. C'è la materia prima come passività della monade, cioè come percezione oscura e confusa.

4. C'è la materia seconda o corpo, come aggregato di monadi.

5. C'è il corpo come concezione della mente, cioè come fenomeno per un soggetto dotato di percezioni chiare e distinte.

Ora chi si limita, come fa il Russell, a dare il nudo elenco di queste concezioni disparate, può facilmente concludere che v'è grande confusione nel pensiero di Leibniz. Se invece si considera la dottrina nella sua genesi, si possono scoprire nelle definizioni elencate le tappe di un progressivo approfondimento del problema metafisico della materia. Anche se il problema non

---

[1] Russell, *op. cit.*, p. 85.

giunge alla sua maturazione completa, anche se, insieme col passaggio da una fase all'altra, ci si dà un ritorno da questa a quella, bisogna saper vedere nelle oscillazioni e nelle involuzioni di un pensiero che faticosamente si cerca senza mai trovarsi completamente, i segni di uno sforzo speculativo tra i più potenti e grandiosi che ci offre la storia della filosofia. Noi cercheremo di collocarci da questo punto di vista genetico.

Le due prime definizioni della materia e del corpo appartengono allo stadio iniziale della dottrina, quando il concetto della sostanza emerge appena, nel suo significato metafisico, dalla indagine fisica che occupa la mente del giovane Leibniz. Superata la veduta cartesiana che fa consistere l'essenza dei corpi nella mera estensione, lo studioso di fisica si appaga di avere scoperto nella materia una forza di resistenza (impenetrabilità, coesione, inerzia), che, assai meglio dell'inconsistente estensione, offre presa alla ricerca scientifica e dà un solido fondamento alle costruzioni della meccanica e della fisica. L'unificazione di questa materia, intesa come forza passiva, con la forza attiva che le partecipa il movimento, forma il corpo nella sua individualità fisica; ma, poiché la forza attiva appartiene già all'ordine delle cose metafisiche, v'è in quella unificazione il pegno di una più vasta alleanza tra la fisica e la metafisica, tra le cause efficienti della meccanica e le cause finali del mondo spirituale. La posizione speculativa del Leibniz, in questo stadio di redazione della sua dottrina, si può caratterizzare come realistica: è il realismo dello scienziato, che assume l'immediata realtà degl'ingredienti del suo laboratorio: massa, forza, movimento, ecc.

Ma lo svolgimento metafisico dell'idea di forza conduce il Leibniz al concetto della monade, come centro di attività rappresentativa, e alla veduta della realtà

nel suo complesso come contesta di monadi. Il primitivo realismo non può più reggere immutato di fronte al nuovo concetto di una realtà immateriale, il cui contenuto ideale invade, per così dire, anche il dominio che sembrava riservato alla materia. Se soltanto le monadi sono reali, anche la materia dovrà essere fondata sulle monadi, e il realismo immediato del corporeo dovrà convertirsi in un realismo mediato, avente la sua base nella realtà spirituale. In questo nuovo stadio della dottrina, la forza passiva, in cui consiste la materia prima della fisica, vien tradotta nei termini ideali della rappresentazione, come imperfezione e limite della capacità percettiva delle monadi, cioè come percezione confusa. E il corpo, materia seconda della fisica, vien fatto risultare da un aggregato di monadi. L'idea di tale aggregato ha una certa apparenza plausibile. Se noi prendiamo un individuo animato, per es., un uomo, troviamo che esso consta di anima e corpo; ma il corpo, per quel che v'è di reale in esso, deve a sua volta constare di centri di forze organiche, cioè di monadi, che, di fronte alla monade-anima, hanno una posizione e una funzione dipendenti. Nel linguaggio degli stoici, di cui Leibniz si avvale per esprimere il suo concetto, la monade centrale è l'elemento dominante o l'egemonico di una costellazione di monadi inferiori [1]. Ma questo stesso rapporto che v'è tra l'anima e il corpo nel loro complesso, si riproduce anche nella gerarchia delle monadi costituenti il corpo, alcune delle quali sono dominanti rispetto ad altre inferiori; e così all'infinito, in modo che l'aggregato monadico non è una congerie disgregata e frammentaria, ma un complesso organico, contesto di rapporti di dipendenze parziali, che tutti si

[1] *Monadologie*, 70.

accentrano in una dipendenza comune dalla monade centrale, cioè dall'anima propriamente detta.

Sembra così che la traduzione delle cose dal linguaggio della fisica in quello della psicologia sia perfetta e non lasci residui. Eppure, le difficoltà cominciano ad addensarsi, non appena si paragona la traduzione col testo. La forza, attiva e passiva, della primitiva redazione offriva una base sufficiente alla ricerca fisica; si può dire lo stesso del suo equivalente psicologico, cioè della «percezione confusa»? A parte l'inconsistenza, per così dire, fisica, di tale nozione, essa ci pone di fronte a una grave aporia: la concezione scientifica della natura, che al fisico Leibniz si è rivelata come un modello di conoscenza chiara e distinta, verrebbe a fondarsi sopra un contesto di percezioni confuse. Il valore delle leggi e dei princìpi scientifici ne sarebbe irrimediabilmente compromesso. Questa difficoltà non è stata mai esplicitamente formulata dal Leibniz, perché egli non ha spinto mai fino al fondo l'interpretazione psicologica, ma, pur traducendo la materia prima nel nuovo linguaggio, ha continuato sempre a pensarla nel significato fisico primitivo. Ed anzi, la suggestione del realismo fisico è stata così forte sul suo pensiero, che ha finito con l'imprimersi anche nella monadologia. È in questo senso che egli parla di una materia prima che ogni monade porta immancabilmente con sé: ciò che muta è la materia seconda, cioè il corpo appariscente in cui la monade dominante è collocata, e che è soggetto a un continuo ricambio col restante mondo corporeo; ma la materia prima è una passività inerente a tutte le monadi[1]. E le reminiscenze scolastiche confermano

---

[1] *Ep. ad des Bosses*, 1706: Entelechia corpus suum organicum mutat, seu materiam secundam, at suam propriam materiam primam non

la suggestione fisica; non hanno forse i dottori della scuola agostiniana dotato di materialità non solo le anime dei bruti, ma anche quelle degli uomini, e perfino quelle degli angeli? [1] Ora è chiaro, che questo agglutinamento di sottile materialità intorno al nucleo spirituale delle monadi non ha che vedere con la passività delle percezioni confuse, la quale non potrebbe essere un dato irriducibile, perché una percezione è sempre in grado di passare dall'oscurità alla chiarezza e alla distinzione. Si tratta invece, come si è spiegato, di una reazione del realismo fisico, appesantito da reminiscenze scolastiche, sul nuovo spiritualismo.

A difficoltà non minori, ma accompagnate da sforzi più potenti di liberazione e seguite da risultati più luminosi, dà luogo il concetto della materia seconda o del corpo come aggregato di monadi. V' è un senso intelligibile nell'idea di un aggregato di monadi? Un senso può esservi solo nel caso che le monadi siano pensate come realtà in qualche modo corpulente, che si collocano l'una accanto all'altra. E tale era in effetti il significato che Leibniz attribuiva alle monadi agli esordi della sua speculazione, quando le considerava come punti matematici e centri di forze fisiche: anche a prendere i punti per limiti e non parti dello spazio, era inevitabile immaginare la loro distribuzione in una certa spazialità. Col progredire della dottrina, questa immaginazione s'è andata dissipando. Da una parte, il Leibniz è stato portato a negare l'idea di uno spazio come realtà infra-monadica, e a farne un fenomeno soggettivo, che scaturisce dall' interno della singola monade. Dall'altra, l'approfondimento della natura

---

mutat (G., II, 324). Vedi anche la lett. a Jacquelot del 22 marzo 1703 (G., III, 457).

[1] Vedi la citata lettera a Jacquelot: gli antichi filosofi e i padri della Chiesa hanno dato dei corpi ai genii e agli angeli.

delle monadi gli ha mostrato l'inconcepibilità di ogni relazione esterna, quindi di ogni coesistenza tra loro. Prendiamo due monadi: possono esse stare l'una accanto all'altra? Se la natura della monade è quella di un'attività rappresentativa, e insieme di un mondo chiuso che trae dal proprio fondo tutto il suo contenuto, è chiaro che un'altra monade non può coesistere con essa, ma può esistere solo nella rappresentazione di essa. In altri termini il due, e analogamente, la pluralità in genere, non può esistere *in re*, allo stesso titolo della monade che percepisce, ma solo *in idea*, come rappresentazione o fenomeno della mente percipiente. In una forma incisiva, questo concetto è espresso dal Leibniz nel modo seguente: *ordines seu relationes quae duas monades jungunt, non sunt in alterutra monade, sed in utraque aeque simul, id est, revera in neutra, sed in sola mente* [1].

Limitando per ora la conclusione al nostro tema, quale significato ha l'affermazione che il corpo è un aggregato di monadi? Questo: che l'aggregato, come tale, è un'apparenza per una mente che percepisce; è un fenomeno, non arbitrario, bensì fondato in modo inesplicabile sopra una realtà oggettiva di monadi. Ma ciò che si è detto della pluralità numerica si può dire ancora di tutte le altre proprietà apparenti del corpo. Noi lo concepiamo come una superficie estesa e continua, come una massa resistente dotata di movimento. Ora, queste proprietà non possono risultare da relazioni infra-monadiche, perché le monadi non hanno finestre; debbono invece scaturire dall'interno di ciascuna monade, come caratteri ideali, rappresentativi di rapporti reali il cui segreto si cela nei misteri dell'Armonia prestabilita.

---

[1] *Ep. ad des Bosses*, 1716, G., II, 517.

Comincia così ad emergere un quinto significato della parola corpo (che corrisponde alla quinta definizione da noi premessa): quella d'un'esistenza ideale e mentale, di un *phaenomenon bene fundatum*. Purtroppo il *bene* è soltanto un'esigenza insoddisfatta: tra il rappresentante e il rappresentato c'è un divario insanabile. Come mai il continuo può rappresentare il discontinuo, l'esteso l'inesteso, il meccanico lo spirituale? È qui l'aporia ultima e irriducibile della filosofia leibniziana.

Ma prima di giungere al limite del sistema, cerchiamo di apprezzare in tutta l'estensione e l'intensità lo sforzo che il Leibniz compie per allontanare quanto è possibile quel limite. Il concetto del fenomenico, dell'ideale, da noi appena accennato, ha uno svolgimento amplissimo nel suo pensiero e tende a rivendicare a sé tutto quel che v'è di essenziale nella visione scientifica del mondo materiale, sanando, con una idealità diversa, l'insufficienza della traduzione psicologica dell'idea di materia e di corpo.

La prima espressione del nuovo fenomenismo è la concezione dello spazio e del tempo, come ordinamenti soggettivi delle rappresentazioni nell'interno della monade. Estensione materiale e spazio che il cartesianismo aveva unificato, si distinguono nettamente per il Leibniz: l'estensione materiale appartiene a « qualcosa » che si estende, cioè deriva dal diffondersi di un contenuto materiale nello spazio; e quel contenuto, come noi sappiamo, è la forza attiva che, permeando la passività della materia, la diffonde o la estende [1]. Vuotato così del contenuto che Cartesio aveva conglo-

---

[1] *Ep. ad des Bosses*, II, 324. L'estensione come tale non appartiene alla materia prima. Questa non ha in sé che l'*esigenza* a estendersi.

bato con esso, lo spazio diviene alcunché di formale, che prepara la « forma pura » del criticismo kantiano. Realtà metafisica esso non può avere, perché non vi sono di reale che le monadi, e tra le monadi nessuna spazialità può insinuarsi, essendo la loro natura immateriale, cioè insuscettiva di un collocamento nello spazio, ed essendo ciascuna monade senza finestre. Di qui l'intuizione luminosa che lo spazio sia una produzione soggettiva della monade. Hobbes lo aveva definito *phantasma existentis*; e questo presentimento di fenomenalità ha esercitato sul pensiero di Leibniz un influsso profondo. Ma bisognava aggiungere qualcos'altro, che di un'espressione felice facesse una concezione speculativa vera e propria; e cioè, che non l'immagine o il fantasma come tale, che è una figura particolare e presuppone un particolare oggetto, costituisce lo spazio, ma l'ordinamento formale secondo cui tutte le immagini si collocano e coesistono. Non dunque il mero fenomeno, ma l'ordine ideale dei fenomeni. Di qui alla forma *a priori* il passo non è lungo; l'essenziale è che dall'àmbito stesso della scuola cartesiana sia uscita la prima, poderosa confutazione della dottrina sostanzialistica dello spazio. Considerazioni analoghe possono ripetersi per il tempo, che vien concepito come ordine delle successioni. E l'uno e l'altro, non solo pongono insieme o in serie irriversibile quel che attualmente si dà, cioè i fenomeni compresenti o successivi, ma, come forme vuote di contenuto particolare, valgono egualmente per i fenomeni possibili: « lo spazio è l'ordine delle possibili coesistenze, il tempo è l'ordine delle possibilità incostanti » [1].

L'esperimento cruciale della validità di questa tesi ha avuto luogo negli ultimi anni della vita di Leibniz,

---

[1] *Réplique aux réflex. de Bayle*, 1702.

in una famosa controversia col filosofo e teologo newtoniano Samuele Clarke [1]. Questi era, come il suo maestro, fautore di una concezione dello spazio oggettivo e assoluto; necessaria premessa, nella fisica newtoniana, per stabilire una differenza tra il movimento relativo e il movimento assoluto; premessa superflua, nella fisica leibniziana, dove il criterio di quella distinzione risiede nell'essenza e nella presenza della forza, elevata a valore metafisico. E ripudiando il Clarke la concezione cartesiana dello spazio come sostanza, ne faceva un attributo della divinità, sulle tracce di una famosa definizione newtoniana dello spazio come *sensorium Dei*, e non senza reminiscenze spinoziane, perché, come attributo, lo considerava assolutamente indivisibile. Per il Leibniz invece lo spazio è infinitamente divisibile in parti, e questa è la prima ragione per cui esso non può convenire a Dio [2]. Inoltre, se lo spazio è una proprietà o un attributo, deve essere proprietà di qualche sostanza: di quale sostanza allora sarà proprietà o attributo lo spazio vuoto? [3] Ma v'è di più: per il principio degl'indiscernibili, lo spazio non può essere una cosa creata, quindi non può avere una realtà oggettiva. Infatti esso è qualcosa di uniforme, e, senza le cose che vi son collocate, una parte non differisce assolutamente da un'altra. Ora, secondo il principio degli indiscernibili due cose che non si differenziano in nulla coincidono; e secondo il principio di ragion sufficiente, non può darsi nessuna ragione perché Dio abbia collocato le cose in una certa parte dello spazio, piuttosto che in un'altra. Similmente per il tempo, non si può dare

---

[1] La corrispondenza rimase interrotta alla 5ª risposta, per la morte di Leibniz.

[2] 3° scritto di Leibniz, n. 3.

[3] 4° scritto di L., n. 8.

ragione perché Dio non abbia creato il mondo più presto o più tardi, sempre che il tempo sia preso come alcunché di oggettivo, all'infuori delle cose temporali. Per conseguenza, lo spazio e il tempo non sono che nostri modi soggettivi di collocare e di ordinare i fenomeni [1].

La replica del Clarke è che, se lo spazio non fosse che l'ordine delle cose che coesistono, seguirebbe che, se Dio facesse muovere il mondo tutt'intero in linea retta, questo non cesserebbe di essere nello stesso luogo. E similmente, se Dio avesse creato il mondo qualche milione d'anni prima, non l'avrebbe creato prima. Inoltre, il Clarke afferma che lo spazio e il tempo sono delle quantità, ciò che non si può dire dell'ordine o delle situazioni [2]. Come si vede, il filosofo inglese commette una petizione di principio, introducendo inconsapevolmente nella sua ipotesi proprio quello che si tratterebbe di dimostrare, cioè la realtà oggettiva dello spazio. Perciò il Leibniz ha buon gioco nel rispondergli che un mutamento nello spazio ha senso, quando mutano le posizioni rispettive delle cose nello spazio, perché in esse consistono le differenze specifiche, che rendono concepibile il mutamento; ma se si prende tutto il mondo come un blocco invariabile e si pretende di muoverlo nello spazio, non si fa che una supposizione chimerica: poiché due stati indiscernibili sono uno stesso stato, il preteso mutamento non muta niente, e appartiene alla categoria degli *idola tribus*. «Del pari impossibile è la supposizione che Dio abbia creato il mondo alcuni milioni di anni prima. Coloro che cadono in siffatte finzioni non potrebbero nulla rispondere a quelli che sostenessero

---

[1] 3° scritto di L., n. 5 e 6.

[2] 3ª replica di Clarke, n. 4.

l'eternità del mondo. Infatti, siccome Dio non fa niente senza ragione, e nessuna ragione si può dare del perché egli non abbia creato il mondo più presto, ne segue, o ch'egli non ha creato niente del tutto, o ch'egli ha creato il mondo prima d'ogni tempo determinabile, cioè che il mondo è eterno. Ma quando si mostra che, quale che sia il cominciamento, è sempre la stessa cosa, si elimina la quistione stessa del perché esso non sia stato diverso »[1]. Insomma tutte le differenze temporali non son fatte dal tempo che, per sé preso, oggettivamente non è nulla, e soggettivamente è una mera possibilità ideale di successioni, ma dalle differenze stesse delle cose che si collocano nel tempo. Così è vana anche l'altra obiezione del Clarke, che il tempo non potrebbe essere un ordine delle cose successive, perché la quantità di tempo può diventare più grande o più piccola, senza che muti l'ordine delle successioni. Questo non è possibile, replica il Leibniz: se il tempo è più grande, vuol dire che vi saranno più stati successivi interposti[2]. E all'altra obiezione del Clarke, che lo spazio e il tempo sono quantità, ciò che non può dirsi dell'ordine, egli risponde egualmente, che anche l'ordine ha la sua quantità, perché v'è in esso distinzione o intervallo.

Posta la natura ideale o fenomenica dello spazio e del tempo, ne deriva una conseguenza di grande importanza non solo per la visione scientifica, ma anche per l'economia generale del sistema leibniziano. Se noi prendiamo una porzione qualunque dello spazio, possiamo dividerla in parti sempre più piccole, senza che vi sia limite irriducibile al frazionamento. Ora, se questa divisibilità all'infinito dello spazio fosse qual-

---

[1] 4° scritto di L., n. 13 a 15.

[2] 5° scritto di L., n. 105.

cosa di reale, noi andremmo incontro all'impossibilità, tanto di esaurire l'analisi, quanto di ricostruire il tutto mediante l'addizione delle parti, perché si richiederebbe un procedimento infinito. Lo stesso vale per il tempo, per la serie numerica, per l'estensione, per il movimento, che è una natura composta di spazio e tempo. Gli argomenti zenoniani si fondano appunto sull'assunzione dello spazio e del tempo come realtà attualmente composte di parti infinite e sull'impossibilità di esaurire la serie infinita dei passaggi da un momento o da un elemento all'altro. Ma la difficoltà scompare se noi consideriamo lo spazio, il tempo, il numero, il movimento, non come enti reali, bensì come enti mentali, dove non le parti precedono il tutto, ma il tutto precede le parti, e queste ultime non hanno valore attuale, ma soltanto potenziale. Così, se io considero l'unità come effettivamente composta di una infinità di frazioni la cui somma si approssima indefinitamente ad essa, finisco per inoltrarmi in un dedalo senza fine; ma se invece considero quella unità come una creazione della mente, la sua divisibilità all'infinito non mi crea nessuna difficoltà, perché in un ente ideale le parti non sono costitutive del tutto, ma sono posteriori ad esso e non esprimono che una mera possibilità indefinita di analisi.

Queste considerazioni sullo spazio, sul tempo, sul movimento, valgono per il continuo in genere. C'è un *labirinto del continuo*[1], che consiste in ciò, che la sua composizione e la sua analisi sono inesauribili, potendosi sempre aggiungere, togliere, dividere elementi più piccoli o più grandi, senza mai venirne a capo. Ma il labirinto sussiste finché si prende il continuo come reale, come insito nella natura stessa delle

---

[1] Lett. a Remond del 14 marzo 1714, G., III, p. 612.

cose. Allora si va incontro, per es., a quelle antinomie matematiche che Kant illustrerà nella dialettica trascendentale, ma di cui Leibniz per primo ha avuto l'intuizione profonda, perché la sua metafisica lo porta ad assumere una pluralità di unità discrete, il suo matematismo una continuità dello spazio, del tempo, della materia, del movimento. E la soluzione leibniziana precorre quella di Kant almeno in ciò, che considera le difficoltà del continuo come il prodotto di una trasposizione illusoria del piano del fenomeno sul piano della realtà. La contradizione non c'è, perché reali sono soltanto le monadi, unità molteplici e discrete; il continuo è solo apparenza, è creazione della mente, che a torto s'intrica in una difficoltà (*de compositione continui*), la quale non è imposta dalla natura delle cose, ma è da essa stessa creata [1].

Attraverso l'analisi dello spazio, del tempo, dell'estensione, del movimento, del continuo (e potremmo dire, delle relazioni in genere, in cui questi enti si compendiano) si delinea un concetto del fenomenico, dell'«ideale» in contrapposto al «reale», che tende ad assorbire in sé tutto il dominio della scienza della natura. Non sono forse gli enti scientifici delle costruzioni spazio-temporali, riempite di un contenuto (massa, estensione, ecc.) perfettamente appropriato ad esse, e dotate di un movimento che riveste lo stesso carattere di idealità, poiché la sua unità sintetica non può essere concepita se non da una mente? Le scienze della natura si avviano pertanto a diventare scienze dei fenomeni, cioè delle apparenze ben connesse, delle relazioni mentali o delle leggi, che dominano, dall'alto di una idealità astratta ma efficace, le cose dell'esperienza. Così intesi i fenomeni, essi sono ben diversi da

[1] HEIMSOETH, *op. cit.*, p. 251.

quelle percezioni confuse che abbiamo visto emergere dal realismo delle monadi inferiori e dei loro aggregati; essi hanno una natura chiara e distinta come concezioni della mente, che li stringe in un contesto ordinato e armonico mediante gli schemi e le formule del suo matematismo. Ma donde deriva questo loro ordine e questa loro armonia? Il *consensus phaenomenorum inter se*, in cui consiste la verità scientifica [1], deriva innanzi tutto dal carattere della mente umana che crea quegli enti ideali secondo le esigenze della sua logica; ma le costruzioni ordinate e armoniche della mente non avrebbero valore ed efficacia nel mondo naturale se non fossero un riflesso dell'ordine e dell'armonia insiti nelle cose stesse. In altri termini, l'ordine ideale dei fenomeni è rappresentativo dell'ordine reale che l'Armonia prestabilita ha impresso all'universo nella creazione originaria [2]. Senza questo sottinteso realistico, il fenomenismo di Leibniz perde il suo più valido appoggio, non solo perché le apparenze debbono essere apparenze di qualche cosa, ma anche perché le loro leggi debbono esprimere, nel linguaggio della mente, una legalità intrinseca e oggettiva del reale. È questa la ragione dell'insistenza con cui il Leibniz si sforza di scagionarsi dall'accusa di volere ridurre il mondo a un complesso di apparenze inconsistenti e vane [3]; è questa anche la ragione dello

[1] In questo punto di vista è implicita una distinzione tra il vero e il falso infinito: il vero infinito (quello di Dio e delle monadi) è anteriore a ogni composizione e non è formato per addizione di parti (G., V, 144). Il falso infinito è immaginario.

[2] In questo senso si può dire che i fenomeni, pur procedendo direttamente dalla mente, procedono in ultima istanza da Dio, sono *phaenomena Dei* (Realitas corporum, spatii, motus, temporis, videtur consistere in eo ut sint phaenomena Dei, seu objecta scientiae visionis).

[3] Scritto X del 1716, G., VI, 625: io mi guardo dal dire che la materia è un'ombra o un niente. Sono espressioni *outrées*.

sprezzante giudizio che egli dà della filosofia del Berkeley[1], il cui fenomenismo potrebbe a prima vista sembrare molto affine al proprio. La ripugnanza di Leibniz per «l'idealismo soggettivo» è non diversa da quella di Kant: ambedue i filosofi danno un sottinteso realistico al loro fenomenismo. Ma la differenza dell'armonia prestabilita dalla cosa in sé di Kant consiste in ciò, che non soltanto essa dà un fondamento oggettivo al fenomeno, ma adempie anche alla funzione dell'appercezione, nel senso che pone *in re* una legalità e un ordine, di cui la mente coglie un riflesso ideale nelle sue leggi e nei suoi ordinamenti. Ed è qui la conferma finale di quel che in precedenza dicevamo, che l'armonia prestabilita non è soltanto una conseguenza necessaria del realismo, ma, nell'àmbito del realismo, soddisfa a una importantissima funzione idealistica, in quanto è il presupposto *a priori* di tutte le connessioni scientifiche dei fenomeni. In questo suo pregio è anche il suo limite: essa sposta fuori del mondo fenomenico le leggi costitutive dei fenomeni, che Kant renderà intrinseche e immanenti col principio dell'appercezione pura; e inoltre essa implica una profonda, finale discordanza tra fenomeni e cose in sé. È vero, infatti, che la legalità ideale del pensiero scientifico vien considerata da Leibniz come un riflesso della legalità reale delle cose in sé; ma tra i simboli e le cose simboleggiate[2] dovrebbe esservi analogia, e

---

[1] G., II, 492: Qui in Hibernia corporum realitatem impugnat, videtur nec rationes afferre idoneas, nec mentem suam satis explicare. Suspicor esse ex eorum hominum genere, qui per paradoxa cognosci volunt.

[2] L'espressione è di Leibniz, che nel n. 61 della *Monadologie* dice che i composti simboleggiano i semplici, e cioè i corpi imitano nella propria sfera la connessione universale che si dà nelle rappresentazioni delle monadi. Così le leggi fisiche, secondo le quali ogni movimento si propaga da un punto a tutti gli altri punti dell'universo e ogni corpo è

invece c'è contrasto insanabile. Come può il continuo riflettere o esprimere il discreto, il meccanicismo unitario della scienza il pluralismo monadistico della metafisica? [1] Raggiungiamo così nuovamente il confine estremo dell'orizzonte leibniziano.

Ma entro questo confine, come s'è visto, matura una concezione che è assai più che il semplice presentimento del problema fondamentale del criticismo. Alla formulazione di essa sono rivolti tutti gli sforzi del filosofo negli ultimi anni della sua vita. Purtroppo egli non è riuscito a condurre a termine le sue meditazioni, né ci ha lasciato una redazione organica dei risultati di esse. Ma le lettere da lui scritte in quegli anni sono ricchissime di cenni e riferimenti, sì che dal loro insieme ci si può formare un'idea abbastanza chiara dell'orientamento finale del sistema. Tra tutte, noi vogliamo qui trascrivere, a conferma della nostra interpretazione e come riepilogo delle dottrine già esposte, una lettera al Remond [2], che contiene la redazione più completa (o meno incompleta) che egli ci abbia lasciato. Vi si afferma che « tutto l'universo delle creature non consta che di sostanze semplici o monadi e dei loro aggregati. Queste sostanze sono ciò che si chiama spirito in noi e nei genii (angeli), e anima negli animali. Esse hanno tutte la percezione (che non è altro che la rappresentazione della molteplicità nell'unità) e l'appetito (che non è altro che la tendenza da una percezione all'altra). Quest'ultimo si chiama passione negli animali e volontà dove la per-

---

solidale con tutti i corpi, riproducono, sotto un aspetto materiale, le leggi delle connessioni psichiche.

[1] Non giova rispondere (G., III, 264): non esse necessarium ut quod exprimit simile sit rei expressae, modo habitudinem quaedam analogia servetur. Non si tratta, nell'aporia da noi segnalata, di somiglianza o di analogia, ma di contrasto.

[2] O più precisamente, un progetto di lettera, G., III, 622.

cezione è intelligenza. Non si potrebbe immaginare che vi sia qualcos'altro nel mondo fuori di queste sostanze semplici. Gli aggregati sono ciò che noi chiamiamo corpi. In essi, si dice materia o forza passiva o resistenza primitiva, quel che v'è di passivo e uniforme; entelechia la forza attiva primitiva, che comunica loro il movimento e la varietà. Tuttavia, questi corpi e tutto ciò che ad essi si attribuisce, non sono sostanze, ma soltanto dei fenomeni ben fondati, con un fondamento unico, come le apparenze diverse di una stessa città vista da più lati. Lo spazio, ben lungi dall'essere una sostanza, non è nemmeno un essere: è un ordine, come il tempo; un ordine di coesistenze, mentre il tempo è un ordine di esistenze che non sono insieme. La continuità è qualcosa di ideale [1]; e nell'ideale il tutto è anteriore alle parti, come l'unità aritmetica è anteriore alle frazioni che la dividono e che si possono assegnare arbitrariamente: esse infatti non sono che potenziali. Ma nel reale il semplice è anteriore agli aggregati, le parti (meglio avrebbe detto gli elementi, perché il semplice non ha parti) sono attuali ed esistono prima del tutto. Queste considerazioni tolgono le difficoltà sul continuo, che presuppongono che il continuo sia qualcosa di reale, avente delle parti prima delle divisioni, e che la materia sia una sostanza. Non bisogna dunque concepire l'estensione come uno spazio reale, continuo, disseminato di punti. Sono delle finzioni proprie a contentare l'immaginazione, ma dove la ragione non trova il suo conto. Non bisogna egualmente concepire le monadi come punti in uno spazio reale, che si muovono, si spingono, si

---

[1] Il passo della lettera è a questo punto corrotto. Ma non c'è dubbio sul pensiero di Leibniz: v. per es. *Remarques sur les objections de M. Foucher*: « c'est la confusion de l'idéal et de l'actuel qui a tout embrouillé et fait le labyrinthe de compositione continui ».

toccano: basta che i fenomeni le facciano apparire così, e questa apparenza ha del vero, in quanto i fenomeni sono fondati, cioè consentanei. I movimenti e i concorsi non sono che apparenze, ma apparenze ben fondate anch'esse, e che non si smentiscono mai, quasi come sogni esatti e perseveranti. Il movimento è il fenomeno del mutamento secondo il luogo e il tempo; il corpo è il fenomeno come unità. Le leggi del movimento, essendo fondate sulle percezioni delle sostanze semplici, vengono dalle cause finali o di convenienza, che esistono immaterialmente e in ciascuna monade... Non v'è altra azione delle sostanze, fuorché le percezioni e gli appetiti; tutte le altre azioni, come tutti gli altri agenti, non sono che fenomeni. Platone sembra averne visto qualche barlume; egli considera le cose materiali come poco reali; ed anche gli Accademici hanno sollevato il dubbio se esse siano fuori di noi; ciò che si può spiegare ragionevolmente, dicendo che esse non sarebbero nulla fuori delle percezioni e che hanno la loro realtà dal consenso delle percezioni delle sostanze che appercepiscono. Questo consenso viene dall'Armonia prestabilita in tali sostanze, perché ogni sostanza semplice è uno specchio del medesimo universo ».

Il brano di Leibniz da noi alquanto liberamente trascritto appare chiaro se è considerato alla luce della nostra interpretazione; nell'ultimo periodo di esso è più specialmente adombrata l'analogia tra la funzione dell'armonia prestabilita e quella dell'appercezione pura di Kant, che abbiamo precedentemente posta in rilievo [1].

---

[1] Sarebbe interessante ora rivedere, secondo le conclusioni raggiunte la letteratura leibniziana di cui s'è dato un cenno sommario nel n. 2 e farne un esame critico; ma l'economia del nostro lavoro non ci consente una così lunga digressione. Ci limitiamo soltanto a segnalare

8. Leibniz minore. — Al margine dell'assorbente attività metafisico-scientifica di cui abbiamo cercato di tracciare la linea di sviluppo, lo spirito enciclopedico del Leibniz ha coltivato anche altre discipline o ha

---

alcuni punti in cui la nostra interpretazione si accorda con quella dell' Heimsoeth. Tra la metafisica e la scienza della natura c' è per l' Heimsoeth un dualismo che si oppone a qualunque tentativo di spiegazione unitaria della filosofia leibniziana. Tale dualismo, come ricorda il Mahnke, è stato già notato dall' Hartmann, che parla di una doppia ispirazione della dottrina, una realistica e una idealistica, perché essa, ora afferma un dinamismo metafisico, ora tutto riduce a un corso armonico di rappresentazioni in monadi che realmente non sono in contatto. Similmente, per l' Heimsoeth non è concepibile che delle sostanze puramente spirituali abbiano manifestazioni corporee e meccaniche: in questo dualismo a lui sembra vedere una ricaduta della filosofia leibniziana nel cartesianismo, col suo doppio ordine di sostanze, pensanti ed estese. Al Mahnke invece pare molto dubbio che un'interpretazione che attribuisce a un sistema armonico come quello di Leibniz un tale dualismo, interpreti a dovere i testi. Egli trova che la sintesi armonica del pensiero leibniziano si possa dire raggiunta nei due brani seguenti. L'uno è una lettera al Masson del 1616 (G., VI, 624), dove Leibniz dice che la materia è un aggregato, ***non substantia, sed substantiatum,*** come sarebbe un'armata o un armento; e « in quanto la si considera come formante una cosa, è un fenomeno, realissimo in effetti, ma di cui la nostra concezione fa l'unità ». L'altro è una lettera al Dagincourt, anche del 1716 (Erdmann, 745): « non ci sono che le monadi in natura, il resto non essendo che i fenomeni che ne risultano. E nelle monadi non ci sono che percezioni e tendenze a nuove percezioni, o appetiti, come nell'universo dei fenomeni non vi sono che figure e movimenti. Le monadi mutano da sé i loro stati secondo le leggi delle cause finali o degli appetiti, e tuttavia il regno delle cause finali si accorda col regno delle cause efficienti, che è quello dei fenomeni ». Ma questi brani non dicono di più di quello da noi riportato nel testo; e ci pare quindi giusto il comento dell' Heimsoeth che, secondo siffatta concezione, a fondamento dell'unità corporea, apparentemente estesa, c' è una pluralità di monadi discrete e inestese. Egualmente giusta è l'altra osservazione dell' Heimsoeth, che non si può, secondo un eccessivo realismo del corporeo, attribuire all'estensione, alla figura, al movimento e alla causalità come tali, una vera realtà; ma, poiché le monadi, che esse sole sono reali, non possono possedere che determinazioni immateriali, ciò vuol dire che quelle determinazioni corporee hanno una realtà rappresentativa per e negli esseri percipienti, parte come dati fenomenici, parte come ideali costruzioni per il dominio razionale dei fenomeni. Resta tuttavia il mistero della corrispondenza tra fenomeni e cose in sé. Considerazioni analoghe fa anche lo Schmalenbach, *op. cit.*, p. 429.

fatto rapide incursioni in esse, dovunque lasciando qualche traccia durevole della sua sosta o del suo passaggio. Della storiografia leibniziana abbiamo già parlato; un cenno almeno merita la dottrina del diritto, materia dei suoi studi giovanili, dove, pur senza portare grandi innovazioni, il Leibniz ha accentuato le tendenze razionalistiche insite alla concezione del giusnaturalismo, che s'è venuto svolgendo nei secoli XVII e XVIII. E lo stesso spirito permea il suo ideale politico che, in contrasto con l'assolutismo troppo invadente della monarchia francese di Luigi XIV, attribuisce allo Stato un compito più limitato, d'impedire ai cittadini di nuocersi a vicenda e di promuovere il bene comune. Questo compito discende dalla natura stessa del concetto di giustizia, che comprende in sé due momenti, uno negativo, consistente nel vietare il male, uno positivo nel concorrere al benessere comune. E, per la parte positiva, Leibniz dà grande importanza alla missione culturale dello Stato, consigliando e promovendo egli stesso, come si è visto, la fondazione di grandi istituti di cultura, destinati ad attuare e a diffondere l'impero della ragione nel mondo.

Ai problemi dell'estetica il Leibniz ha rivolto un'attenzione molto fuggevole; sicché vana fatica sarebbe quella di voler ricostruire dagli sparsi frammenti disseminati nelle sue opere una veduta d'insieme, come ha tentato di fare, per es., il Cassirer. Una scienza estetica non poteva nascere da una mentalità così rigidamente intellettualistica, che vagheggiava un linguaggio ideografico universale e concepiva l'attività teoretica dello spirito come una serie continua e progressiva, dalle percezioni oscure e confuse alle percezioni chiare e distinte, dando per meta unica di questo processo la conoscenza scientifica e filosofica. Una re-

gione appropriata al sentimento e all'arte poteva celarsi nelle percezioni confuse, in cui egli vedeva la radice dei gusti e delle immagini sensibili; ma questa regione era da lui con troppa impazienza aperta al dissodamento intellettuale, perché fosse possibile indugiarvisi a gustarne gli aspetti pittoreschi e sensibili. E, una volta entrato nella via dell'intellettualismo, gli era inevitabile giudicare l'arte dall'alto e attribuirle il compito di condire il vero o il bene in molli versi. Pure, è importante notare che dalla filosofia stessa del Leibniz è uscita la prima estetica che si sia insignita di questo nome: e propriamente, essa è uscita dalla distinzione dei due criteri della chiarezza e della distinzione delle idee, per cui un'idea può essere chiara senza essere distinta, cioè perfettamente conosciuta nelle sue parti costitutive. E la chiarezza senza distinzione non è forse, per il Leibniz, il carattere di alcune percezioni sensibili? Ma egli non si dà cura d'indagare quali siano queste percezioni, ed anzi, come s'è detto, non può individuarle né fissarle in una propria regione per l'idea stessa della continuità secondo cui concepisce il divenire psichico; ma un suo seguace, il Baumgarten, compirà quell'analisi e porrà tra l'intelletto e il senso dei confini entro cui potrà svolgersi un'estetica.

Neppure all'etica il Leibniz ha dedicato un'opera di qualche estensione ed importanza; ma si può dire che l'ispirazione morale circola in tutti i suoi scritti ed ha come suoi strumenti le cause finali e come sua fonte e meta l'armonia prestabilita. I problemi della necessità e della libertà, del bene e del male, della predestinazione e della provvidenza, sono stati da noi ampiamente trattati nel corso della nostra esposizione; qui ci resta solo ad accennare all'ideale morale del Leibniz, esposto in un suggestivo scritterello in lingua

tedesca [1]. L'ideale della vita è per lui la felicità, che si distingue dal piacere presente e immediato (fonte di affanno o di sazietà), in quanto è uno stato durevole, a cui il sentimento fornisce il contenuto, ma la ragione conferisce equilibrio ed armonia [2]. Questo concetto rampolla direttamente dalla fonte dell'ottimismo leibniziano. Ma, come s'è visto, c'è in questa filosofia un ottimismo del divenire che emerge dallo statico ottimismo dell'essere. E anche nell'idea di felicità si fa strada una simile esigenza del divenire, che fa ripudiare al filosofo una felicità troppo stabile, la quale renderebbe lo spirito stupido e inerte, e gli fa vagheggiare una felicità in qualche modo progressiva, cioè aperta a nuovi piaceri e a nuove perfezioni.

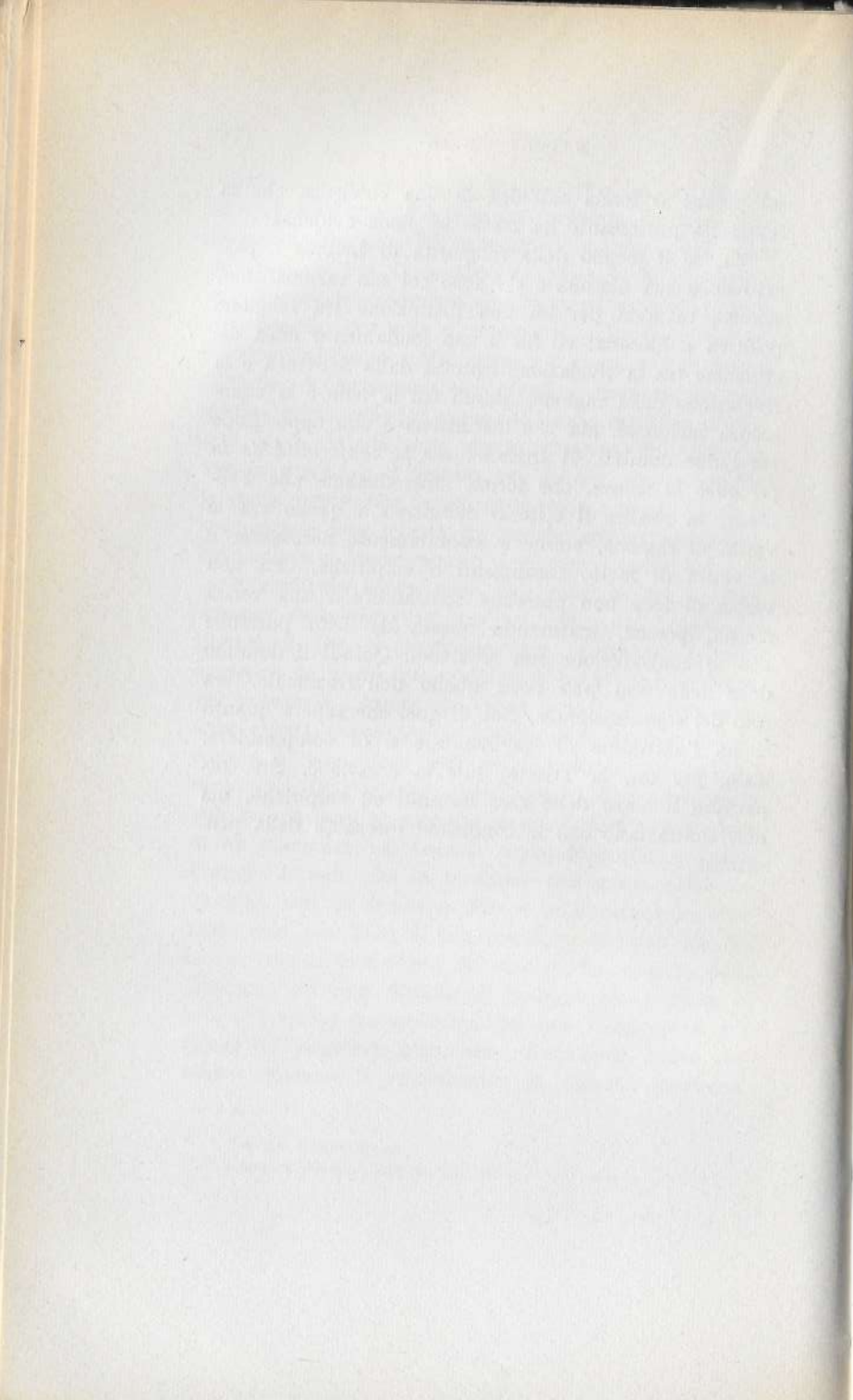
E parliamo infine delle idee religiose del Leibniz. Essenza della religione, per lui come per Spinoza, è l'amor di Dio, e condizione per raggiungere questo amore è la conoscenza: più essa è chiara e distinta, più potente è l'amore che se ne genera. È chiaro che, data questa concezione, il meglio della religiosità leibniziana è stato rifuso nella sua filosofia. I caratteri più particolari dell'esperienza religiosa e della religiosità positiva passano al secondo piano. Coloro che parlano di un misticismo di Leibniz confondono due quistioni diverse. È vero che la posizione dell'anima nella sua filosofia, sola di fronte a Dio e in diretta comunicazione solo con Dio, è una posizione mistica, che ha la sua origine immediata nel sentimento religioso della Riforma. Ma nella filosofia di Leibniz essa è rifusa in una concezione razionalistica che non lascia quasi più tracce dell'originario misticismo. Altrimenti, tanto varrebbe chiamare «protestante» la filosofia moderna,

---

[1] *Von der Glückseligkeit.*

[2] Lettera a Nicaise, 1698, G., II, 581.

sol perché si fonda sull'idea di una coscienza che la religiosità protestante ha messo in piena evidenza.

Ma, se il meglio della religiosità di Leibniz è passato nella sua filosofia e s' è fuso col suo razionalismo, sussiste tuttavia per lui una distinzione tra religione positiva e filosofia; ed ha il suo fondamento nella distinzione tra la rivelazione ispirata dalla Scrittura e la rivelazione della ragione, quindi tra la fede e la conoscenza razionale. Ma v' è distinzione e non opposizione tra i due dominii. Il *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, che forma l'introduzione alla *Teodicea*, fa risalire il criterio distintivo a quello tra le verità di ragione, eterne e assolutamente necessarie, e le verità di fatto, contingenti o empiriche. Ora una verità di fede non potrebbe contraddire a una verità eterna, perché, scaturendo questa da Dio, porrebbe Dio in contradizione con se stesso. Quindi il dominio della fede non può esser quello dell'irrazionale, ma solo del sopra-razionale, cioè di quel che supera quanto si ha l'abitudine di sperimentare e di comprendere. Tale, per es., la Trinità, tale la creazione, che sorpassano il corso delle cose naturali ed empiriche, ma non contrastano con le condizioni essenziali della pensabilità.

LA MONADOLOGIA

(Vulgo: Principia Philosophiae seu Theses in gratiam Principis Eugenii conscriptae)

1714

1. - La monade, di cui intendiamo parlare, è una sostanza semplice, che entra nei composti; semplice, cioè senza parti.

2. - E debbono esservi sostanze semplici, perché esistono i composti: il composto infatti non è altro che un ammasso o *aggregatum* di elementi semplici.

---

1. - La monade, secondo l'etimologia greca, è un principio unitario. Leibniz s'era precedentemente servito, per designare i princìpi costitutivi della realtà, di altri nomi, come atomi metafisici, sostanze individuali, ecc. S'è fermato poi sul nome di monade (già usato da G. Bruno), perché questo accentua il carattere di « unità », che è per lui il più importante. Non c'è essere, egli dice, se non c'è unità. Per rendersene conto, si pensi all'individuo organico, e anche più all'essere animato. La monade è sostanza: ciò vuol dire quel che sta per sé, che non ha bisogno di altri per sussistere. Accidenti e modi sono invece esistenze dipendenti. Ora, la grande differenza tra la filosofia di Leibniz e quella di Spinoza sta nell'avere elevato gl'individui, che per Spinoza erano modificazioni transitorie di una sostanza unica di sostanze, e quindi nell'aver posto un'infinità di sostanze nell'universo.

2. - La semplicità della monade consiste nel non aver parti, cioè nel non potersi risolvere in qualcos'altro di più

3. - Ora, dove non esistono parti, non v' è né estensione, né figura, né divisibilità possibile. Queste monadi sono i veri atomi della natura: in una parola, gli elementi delle cose.

4. - Egualmente, non è da temersi che una sostanza semplice possa dissolversi, e neppure è concepibile che possa estinguersi naturalmente.

5. - Per la stessa ragione non v' è alcun modo, per cui una sostanza semplice possa avere un'origine naturale, poiché essa non potrebbe sorgere per composizione.

6. - Cosicché può dirsi che le monadi non possono cominciare e finire che d'un colpo: cominciare cioè

---

elementare. Un'immagine intuitiva di questa semplicità possiamo formarcela pensando al nostro « io », alla nostra coscienza, che non è concepibile come costituita di parti giustapposte. Debbono esistere le sostanze semplici, dice il Leibniz, perché esistono i composti. Per es., l'individuo umano è formato di anima e corpo, e il corpo a sua volta consta di elementi organici, cioè di una pluralità di monadi inferiori, tenute insieme dalla monade-anima. Ma di questo si parlerà più ampiamente in seguito.

3. - Dove non vi sono parti, non v'è estensione possibile, perché l'estensione spaziale consta di parti; quindi non v'è figura, che è un modo di essere dell'estensione; né divisibilità, che implica l'esistenza di parti. Il concetto della monade risponde così all'esigenza, in nome della quale la filosofia materialistica ha postulato l'esistenza di atomi, cioè di elementi indivisibili, da cui risultano tutti i composti della natura. Ma le monadi sono per Leibniz i *veri* atomi, nel senso che i *falsi* atomi materiali di Democrito e di Epicuro, essendo del tutto indifferenziati, non possono rendere nessun conto della varietà delle cose naturali, mentre le monadi, pur nella loro semplicità, contengono in sé la ragione del differenziamento e della varietà, come possiamo sperimentare in noi stessi. Dall'anima, infatti, scaturisce una varietà infinita di idee e di atti psichici.

4-6. - Nascita e morte non sono che composizione e decomposizione; quindi non può nascere e morire se non ciò

per creazione e finire per annientamento, mentre ciò che è composto, comincia e finisce per parti.

7. - Neppure v'è un mezzo per spiegare come una monade possa venire alterata o mutata nel suo interno per opera di qualche altra creatura, poiché non è concepibile in essa alcuna trasposizione di parti, e alcun mutamento interno che vi possa essere eccitato, diretto, accresciuto, come avviene nei composti, dove vi sono mutamenti tra le parti. Le monadi non hanno finestre, attraverso le quali qualcosa possa entrare od uscire. Gli accidenti non potrebbero distaccarsi dalle sostanze, né passeggiare fuori di esse, come una volta facevano le specie sensibili degli scolastici. Così, né sostanza, né accidente può penetrare dal di fuori nell'interno d'una monade.

---

che si compone di parti. A queste vicende pertanto la monade si sottrae, per effetto della sua natura semplice, cioè incomponibile e indecomponibile.

7. - Che nulla possa sopravvenire dal di fuori a una monade (espresso pittorescamente col dire che le monadi non hanno finestre) è uno dei punti fondamentali della dottrina leibniziana. Anche questo si deduce dal principio della semplicità o della mancanza di parti, implicando qualunque modificazione impressa dall'esterno uno spostamento o una trasposizione di parti. Ma per intendere nel suo profondo significato questo concetto, bisogna ancora una volta riferirsi all'esperienza interna: l'anima non può uscire da se stessa, non può rompere il cerchio delle sue rappresentazioni, per venire in contatto con qualcosa di diverso da sé. Anche quando pare che essa accolga alcunché dall'esterno, per es. nella sensazione, in realtà essa non fa che esprimere se medesima, cioè resta nella propria orbita. Tutte le modificazioni della monade non possono pertanto scaturire che dal suo interno. L'allusione polemica agli scolastici si riferisce alla dottrina, di origine aristotelica, secondo cui nella sensazione le specie o immagini sensibili, concepite come esistenti negli oggetti, si distaccano da essi e s'introducono nell'anima.

8. - Nondimeno è necessario che le monadi abbiano delle qualità, altrimenti non sarebbero neppur degli esseri. E se le sostanze semplici non differissero qualitativamente, non vi sarebbe mezzo per potere accorgersi di alcun mutamento nelle cose; infatti, siccome quello che è nel composto non può provenire che dagl'ingredienti semplici, supponendo le monadi prive di qualità, esse sarebbero indistinguibili l'una dall'altra, dato che non hanno neppure differenze quantitative tra loro. Quindi nell'ipotesi del pieno, ogni luogo non riceverebbe, nel caso del movimento, altro che l'equivalente del moto che già aveva ricevuto: e uno stato d'una cosa sarebbe indiscernibile da quello d'un'altra.

9. - Occorre ancora che ciascuna monade sia differente da ogni altra. Infatti non vi sono mai in natura due esseri perfettamente eguali, tali cioè che non si possa scorgere in essi alcuna differenza interna, o fondata su una denominazione intrinseca.

10. - Inoltre considero come ammesso che ogni na-

---

8. - Negando che le monadi siano composte di parti, Leibniz ha implicitamente negato che esse abbiano differenze quantitative tra loro. Ma esse debbono pur differenziarsi, altrimenti non potrebbe più spiegarsi la varietà dei loro composti. Di qui l'affermazione di un differenziamento qualitativo, conforme alla loro natura semplice. Viene riaffermato così, implicitamente, il contrasto tra gli atomi fisici di Democrito, e gli atomi psichici (o monadi): i primi differiscono quantitativamente tra loro, in conformità della loro natura materiale; i secondi qualitativamente, cioè per gradi di perfezione (che, come vedremo, consistono in una diversa capacità percettiva).

9. - È una conseguenza del principio degl'indiscernibili, enunciato da Leibniz, secondo il quale non possono darsi due individui perfettamente eguali.

10-11. - Un'altra differenza tra l'atomo e la monade sta in ciò che il primo è immutevole (quindi ogni mutamento,

tura creata, e quindi anche la monade, è soggetta al mutamento, e che questo è continuo in tutte.

11. - Di qui segue che i mutamenti naturali delle monadi derivano da un principio interno, perché una causa esteriore non potrebbe influire sul loro interno.

12. - Ma, oltre il principio del mutamento, dev'esservi una particolarità di ciò che muta, che determini, per così dire, la specificazione e la varietà delle sostanze semplici.

13. - Questa particolarità implica una pluralità nell'unità o nel semplice. Infatti, poiché ogni mutamento naturale avviene per gradi, qualcosa cambia e qualche altra no; e quindi occorre che nella sostanza semplice, per quanto sprovvista di parti, vi sia una pluralità di affezioni e di rapporti.

14. - Lo stato transitorio, che implica e rappresenta una pluralità nell'unità, o nella sostanza semplice, non

---

nel materialismo, è considerato come una variazione di rapporti tra gli atomi); la seconda, per la sua natura qualitativa, è mutevole; ma, in base alle deduzioni del n. 7, è fonte spontanea dei propri mutamenti.

12-13. - Non basta dire che la monade muta; bisogna anche spiegare in che modo può mutare secondo la particolarità della sua natura. Ora, noi sappiamo che essa è una sostanza semplice, e, come tale, sempre identica a se stessa; sappiamo inoltre che essa ha una qualità, che è fonte di varietà. Il suo mutamento, quindi, deve essere tale che comprenda una varietà o una pluralità nel semplice. Giova anche qui aver presente l'esempio dell'anima umana che, restando sempre identica a se stessa, ha una pluralità di idee, di affezioni, ecc. E comincia sin d'ora a delinearsi il carattere spirituale della monade, perché solo ciò che è spirituale può fondere insieme determinazioni opposte, come l'identità e la varietà, l'unità e la pluralità.

14. - Questa sintesi di unità e pluralità prende in noi il nome di percezione, dove in un soggetto si fondono impres-

è altro che ciò che vien chiamato percezione, e che va distinto dall'appercezione o coscienza, come si vedrà meglio in seguito. In questo si sono sbagliati i cartesiani, perché non hanno tenuto conto delle percezioni che non sono appercepite. Per conseguenza essi hanno creduto che i soli Spiriti siano monadi, e che gli animali inferiori non abbiano anime od altre entelechie; inoltre hanno confuso, come fa il volgo, un lungo stordimento con la morte vera e propria, il che li ha fatti cadere anche nel pregiudizio scolastico delle anime interamente separate, ed ha così confermato le menti mal disposte nella credenza della mortalità delle anime.

---

sioni diverse, di colori, suoni, ecc. E la percezione è definita come uno stato transitorio, nel senso che l'anima che percepisce passa continuamente da un oggetto a un altro. Ora, finché si tratta dell'anima umana, non v'è difficoltà ad ammettere che essa sia dotata di percezione; la difficoltà sorge quando, considerando la capacità percettiva come propria di tutte le monadi, si viene ad estenderla ad ogni ordine di esseri naturali. Non si annulla così la differenza tra l'uomo e le nature inferiori? Per salvare questa differenza, i cartesiani hanno affermato che solo l'uomo è dotato di anima percettiva, e hanno degradato tutti gli altri viventi al livello di macchine, di automi, che hanno la mera apparenza dell'animazione, non diversamente dai meccanismi costruiti dall'ingegnosità umana. Questa paradossale veduta è stata oggetto di molte critiche al tempo di Leibniz, ma la sola filosofia di Leibniz è in grado di mostrare in che consista l'errore dei cartesiani. Esso sta nel confondere la nuda percezione con l'appercezione, cioè con la coscienza della percezione stessa. Ora, attribuire a tutti gli esseri una capacità percettiva non significa elevarli al livello umano o degradare gli uomini al loro livello: poiché la coscienza è prerogativa umana, resta sempre una netta differenza tra i due ordini di creature; ma nel tempo stesso, si riconosce, pur nella differenza, la sostanziale identità di natura di tutti gli esseri.

15. - L'azione del principio interno, che determina il mutamento od il passaggio da una percezione a un'altra può essere chiamata appetizione; questa, è vero, non potrebbe sempre raggiungere tutta l'intera percezione, a cui tende, ma ne ottiene sempre qualcosa, e giunge a percezioni nuove.

16. - Noi sperimentiamo in noi stessi una pluralità in una sostanza semplice, quando troviamo che un minimo pensiero di cui abbiamo coscienza implica una varietà nel suo oggetto. Così tutti quelli che ammettono che l'anima è una sostanza semplice, debbono riconoscere questa molteplicità nella monade; quindi il Bayle non doveva incontrarvi delle difficoltà, come ha fatto nel suo Dizionario, art. *Rorarius*.

---

15. - S'è detto nel n. 14 che la percezione è uno stato transitorio, e quindi si è ammesso implicitamente che la monade passi da una percezione all'altra. In virtù di quale forza si effettua questo passaggio? Per mezzo dell'appetizione, intesa come forza o tendenza pratica, che dall'interno spinge la monade a percezioni sempre nuove.

16. - La difficoltà incontrata dal Bayle è la seguente: « Siccome Leibniz suppone con molta ragione che tutte le anime sono semplici e indivisibili, non si comprende come, in virtù della loro costituzione originale, possano diversificare le loro operazioni... Si concepisce benissimo che un essere semplice agisca sempre uniformemente, se una causa estranea non lo distoglie. Se fosse composto di varie parti come una macchina, agirebbe diversamente, perché l'attività particolare di ciascuna parte potrebbe cambiare a ogni momento il corso delle altre; ma in una sostanza unica, dove trovereste voi la causa del mutamento di operazione? ». L'errore del Bayle è che egli ha preso il « semplice » in un senso materiale, come l'atomo; mentre se si fosse riferito all'esperienza spirituale, non avrebbe mancato di notare che « ogni minimo pensiero di cui abbiamo coscienza, implica una varietà nel suo oggetto ». L'articolo *Rorarius* nel *Dictionnaire historique et critique* del Bayle (1695) è un'analisi critica della filosofia leibniziana.

17. - D'altronde bisogna riconoscere che la percezione e quello che ne dipende è inesplicabile mediante ragioni meccaniche, cioè mediante figure e movimenti. Supposta una macchina la cui struttura faccia pensare, sentire, percepire; ed immaginato che s'ingrandisca, conservando le stesse proporzioni, in modo che vi si possa entrare come in un mulino; ciò fatto, nel visitarla internamente non si troverà altro che pezzi, i quali si spingono scambievolmente; e non mai alcuna cosa che possa spiegare una percezione. Cosicché questa bisogna trovarla nella sostanza semplice e non nel composto, o nella macchina. E non altro che questo si può trovare nella sostanza semplice, cioè percezioni e i loro mutamenti; né in cosa diversa da questa potrebbero consistere tutte le azioni interne delle sostanze semplici.

18. - Si potrebbe dare il nome di entelechie a tutte le sostanze semplici o monadi create, poiché esse posseggono una certa perfezione (ἔχουσι τὸ ἐντελές) ed una sufficienza a se stesse (αὐτάρκεια) che le rende fonti delle loro azioni interne e, per così dire, automi incorporei.

19. - Se noi vogliamo dare il nome di anima a tutto

---

17. - In contrasto col Bayle, viene riaffermato il carattere spirituale della percezione, col mostrare che essa non può essere la risultante di un concorso meccanico di forze, e dev'essere quindi considerata come la produzione originale e spontanea di una sostanza psichica.

18. - Il nome di entelechia è stato creato da Aristotele, per indicare ciò che è in atto (in contrapposto con ciò ch'è meramente in potenza), che ha una forma determinata (in contrasto con l'indeterminazione materiale), e che costituisce un fine: atto, forma, fine, sono la *perfezione* della cosa.

19. - Qui Leibniz si riferisce alla distinzione posta nel n. 14, modificandola alquanto: monadi o entelechie semplicemente sono le sostanze semplici dotate di mera percezione;

quello che ha percezioni e appetizioni nel significato che ho detto, tutte le sostanze semplici o monadi create possono essere chiamate anime; ma, siccome il sentimento è più d'una semplice percezione, son d'avviso che il nome generale di monadi e di entelechie basti per quelle sostanze semplici, le quali non posseggono che la sola percezione; e che debbano essere chiamate anime soltanto quelle sostanze in cui la percezione è più distinta ed è accompagnata da memoria.

20. - Infatti noi sperimentiamo in noi stessi uno stato, in cui non ricordiamo nulla e non abbiamo alcuna percezione distinta, come quando veniamo meno, o quando siamo immersi in un sonno profondo senza alcun sogno. In questo stato l'anima non differisce sensibilmente da una semplice monade; ma siccome un tale stato non è durevole, e l'anima se ne libera, essa è qualcosa di più.

21. - Ma non si deve trarre la conseguenza che in

---

anime sono non soltanto le monadi dotate di appercezione, ma più generalmente quelle fornite di memoria. La memoria, dice altrove il Leibniz, consentendo di associare il passato al presente, costituisce un criterio empirico per regolarsi nella vita, che tien luogo presso gli animali inferiori di coscienza riflessa e di pensiero vero e proprio: così un cane che è stato una volta bastonato, vedendo un bastone, e ricordando il dolore sofferto, fugge. Pertanto la bipartizione delle monadi può svolgersi in una tripartizione: monadi semplici; anime degli esseri organici in senso stretto; spiriti, cioè esseri dotati di ragione.

20. - La partizione precedente non deve però essere intesa nel senso che le monadi superiori abbiano soltanto percezioni distinte. Quella graduazione dall'oscuro al confuso e al distinto si riproduce anche nelle monadi superiori, per es. in noi, che abbiamo talvolta piccole percezioni indistinte, come nell'atto dello svenire o nel sonno senza sogni.

21. - Vien qui più chiaramente delineato il concetto delle piccole percezioni senza coscienza, le quali hanno una grande

quel caso la sostanza semplice sia senza alcuna percezione. Questo anzi sarebbe impossibile, per le ragioni suddette; infatti essa non potrebbe perire e neppur sussistere senza qualche affezione, che poi non è altro che la sua percezione; ma, quando v' è un gran numero di piccole percezioni, che non presentano caratteri distinti, si è in uno stato di stordimento; allo stesso modo che, quando si gira continuamente in uno stesso senso per parecchie volte di seguito, viene una vertigine che può provocare uno svenimento, e che non fa distinguere più nulla. E la morte può dare un tale stato agli animali, per un certo tempo.

22. - Ora, siccome ogni stato presente d'una sostanza semplice è naturalmente l'effetto del precedente, in tal modo che il presente è gravido dell'avvenire,

23. - e poiché chi si risveglia da uno stordimento si accorge delle sue percezioni; ciò vuol dire che egli ne

---

importanza nel sistema leibniziano, perché servono a costituire la continuità della vita psichica in noi e in tutti gli esseri della natura.

22-23. - Un esempio di questa continuità ci è offerto dal fatto che, risvegliandoci da uno stordimento, avvertiamo le percezioni confuse che abbiamo avuto durante quello stato. Ora, poiché una percezione non potrebbe venire che da un'altra percezione (per l'affermato principio che le monadi non hanno finestre e che quindi sono la fonte spontanea e autonoma dei loro stati interni), si deduce che le percezioni formano una trama ininterrotta. Risulta anche di qui quanto c'è di vero e quanto di falso nella dottrina dei cartesiani, secondo la quale l'anima pensa sempre. Per Leibniz, l'anima percepisce sempre (anche nel sonno), ma non sempre ha coscienza delle sue percezioni. Così è nel tempo stesso salvato il principio metafisico per cui una sostanza non potrebbe mai essere senza qualche atto, ed è dato un giusto riconoscimento all'esperienza interna della discontinuità dei nostri pensieri distinti, cioè accompagnati da riflessione o da coscienza.

ha avuto immediatamente prima, senza per altro accorgersene. Infatti una percezione non potrebbe venire, per via naturale, che da un'altra percezione, come un movimento non può venire che da un altro movimento.

24. - Di qui si vede che se nelle nostre percezioni non avessimo nulla di distinto, o, per così dire, in rilievo, e nessuna qualità più elevata, saremmo sempre in uno stato di stordimento: tale è lo stato delle monadi pure e semplici.

25. - Così noi vediamo che la natura ha dato percezioni in rilievo agli animali, dalle cure che essa s'è preso di fornirli di organi, i quali raccolgono più raggi di luce o più ondulazioni dell'aria per renderli più efficaci con la loro unione. V'è qualcosa di simile nell'odorato, nel gusto, nel tatto e forse in molti altri sensi che ci sono sconosciuti. Ed io spiegherò or ora in che modo ciò che si presenta nell'anima rappresenti ciò che avviene negli organi.

26. - La memoria fornisce alle anime una certa consecuzione, che imita la ragione, ma che ne deve essere

---

24-29. - È svolta qui più esplicitamente la distinzione già adombrata nel n. 14 tra l'uomo e gli animali inferiori. L'uno ha, in comune con gli altri, le percezioni confuse; ma ha di proprio la riflessione, che lo eleva ai concetti universali e necessari. Si può tuttavia sollevare il dubbio che anche gli animali siano dotati di una certa capacità riflessiva o logica, come sembra che risulti dall'esempio di un cane che fugge in vista del bastone da cui è stato precedentemente colpito. Ma bisogna distinguere tra la ragione vera e propria, che sale ai princìpi delle cose, e una certa consecuzione empirica, che imita soltanto la ragione, ma è fondata sulla memoria. Sotto il nome di *associazione psicologica* questa connessione mnemonica sarà posta in grande rilievo dalla psicologia empiristica del '700 e dell' 800; Leibniz ha avuto il merito di presentire tale importanza, non solo per la vita degli animali, ma anche per la vita umana, nelle sue manifestazioni inferiori.

distinta. Noi vediamo che gli animali, avendo la percezione di qualcosa che li colpisce, e di cui hanno avuto già altra volta percezione simile, aspettano, per la rappresentazione della loro memoria, ciò che vi andava congiunto in quella percezione precedente, e son condotti a sentimenti simili a quelli che avevano avuto allora. Per es., mostrando il bastone a un cane, esso ricorda il dolore che gli ha causato, e abbaia, e fugge.

27. - E la forte immaginazione che lo colpisce e che lo agita dipende dall'intensità o dal numero delle percezioni precedenti. Infatti spesso una forte impressione fa d'un colpo lo stesso effetto di una lunga abitudine o di molte percezioni di mediocre intensità reiterate.

28. - Gli uomini, in quanto la successione delle percezioni si determina in essi in base al principio della memoria soltanto, si comportano come animali inferiori e rassomigliano ai medici empirici, che hanno una pratica senza teoria: e noi non siamo che empirici, nei tre quarti delle nostre azioni. Per es., quando s'aspetta che domani farà giorno, ci si comporta da empirici, per il fatto che finora è avvenuto sempre così. Il solo astronomo giudica secondo ragione.

29. - Ma la conoscenza delle verità necessarie ed eterne è quella che ci distingue dagli altri animali e ci dà la ragione e le scienze, coll'elevarci alla conoscenza di noi stessi e di Dio. In ciò consiste quel che in noi si chiama anima ragionevole o Spirito.

30. - Inoltre, mediante la conoscenza delle verità

---

30. - Da notare l'ispirazione cartesiana delle considerazioni contenute in questo numero. Per precisare la natura dei concetti universali ai quali la riflessione (a differenza della mera memoria) può elevarsi, Leibniz dice che, per mezzo di essa, noi acquistiamo coscienza del nostro io; e, pensando all'io, acquistiamo l'idea dell'essere, della sostanza, ecc.

eterne e le astrazioni loro, siamo elevati agli atti riflessivi, che ci fanno pensare a ciò che si chiama Io, e considerare che questo o quello è in noi; è così che, nel pensare a noi, pensiamo all'essere, alla sostanza, al semplice o al composto, all'immateriale e a Dio stesso, quando pensiamo che quel che in noi è limitato, in lui è senza limiti. Questi atti riflessivi forniscono gli oggetti principali dei nostri ragionamenti.

31. - I nostri ragionamenti sono fondati su due grandi princìpi: quello della contradizione, per cui giudichiamo falso ciò che implica contradizione e vero ciò che è opposto o contradittorio al falso,

32. - e quello della ragion sufficiente, in virtù del quale giudichiamo impossibile che alcun fatto sia vero od esista, e alcuna proposizione sia vera, se non v' è ragione sufficiente perché sia così e non altrimenti; per quanto tali ragioni il più delle volte non possano essere conosciute.

33. - Vi sono egualmente due specie di verità: quelle di ragione e quelle di fatto. Le verità di ragione sono necessarie ed il loro opposto è impossibile; quelle di fatto sono contingenti ed il loro opposto è possibile. Quando una verità è necessaria, se ne può trovar la ragione mediante l'analisi, risolvendola in idee e verità più semplici, finché si giunge a quelle primitive.

34. - Così nelle matematiche i teoremi speculativi e i canoni pratici son ridotti, mercé l'analisi, alle definizioni, agli assiomi ed ai postulati.

35. - Vi sono infine delle idee semplici, di cui non

31-32. - Sulla possibilità di ridurre il principio di ragion sufficiente a quello d'identità, si veda la nostra Introduzione, paragr. 3. Qui, ad ogni modo, i princìpi son posti come nettamente distinti l'uno dall'altro.

33-35. - Dai due princìpi si ricavano due ordini di verità: le verità di ragione o necessarie, le verità di fatto o

si potrebbe dare la definizione; vi sono anche assiomi e postulati, o, in una parola, princìpi primitivi, che non potrebbero venir provati, e che d'altronde non hanno bisogno di prova: sono le proposizioni identiche, il cui opposto implica contradizione patente.

36. - Ma la ragion sufficiente deve trovarsi anche nelle verità contingenti o di fatto, cioè nell'ordine delle cose diffuse nell'universo degli esseri creati, nelle quali la decomposizione in ragioni particolari potrebbe giungere a un frazionamento senza limiti, a cagione dell'immensa varietà delle cose della natura e della divisione dei corpi all'infinito. V'è una infinità di figure e di movimenti presenti e passati che entrano nella causa efficiente del mio scrivere attuale; e v'è una infinità di piccole inclinazioni e disposizioni

---

contingenti. Le prime, o sono semplici, e si riconducono immediatamente al principio d'identità, o sono complesse, e si decompongono per mezzo dell'analisi in proposizioni semplici, riconducendosi così, mediatamente, allo stesso principio.

36-38. - Quanto alle verità di fatto, esse concernono esseri o eventi particolari che, come tali, non possono evidentemente ricondursi per analisi a proposizioni identiche, ma traggono la loro origine da altri esseri ed eventi particolari, e questi ancora da altri, all'infinito. Come si può applicare allora ad esse il principio di ragion sufficiente? Finché si resta nella serie di quegli enti, poiché la ragione esplicativa non può mai fermarsi in un punto fisso, ma è costretta a risalire di ragioni in ragioni non si verrà a capo di nulla. Bisogna dunque trascendere tutta la serie, per giungere a un'esistenza necessaria, cioè a Dio, come causa eminente della serie stessa. Qui però Leibniz non ci mostra particolarmente in che modo sia riposta in Dio la ragione sufficiente delle esistenze e delle verità di fatto. Bisogna pertanto completare il suo ragionamento con alcune considerazioni che egli ha svolto altrove. Cioè, posto Dio, è

presenti e passate del mio animo, che entrano nella causa finale.

37. - E siccome tutto questo particolarizzarsi include altri contingenti anteriori o più particolari, ciascuno dei quali ha bisogno, perché se ne possa rendere ragione, d'una simile analisi, per questa via non si progredisce affatto, ed occorre che la ragione sufficiente od ultima sia fuori della catena o serie dei contingenti in particolare, per quanto questa possa essere infinita.

38. - Perciò la ragione ultima delle cose deve essere riposta in una sostanza necessaria, nella quale i mutamenti particolari si trovino in modo eminente, come in una fonte, ed è ciò che noi chiamiamo Dio.

39. - Ora, poiché tale sostanza è una ragione sufficiente di tutti quei particolari, che sono del pari connessi in ogni parte, ne segue che v'è un solo Dio, e che questo Dio è sufficiente.

---

posta una sovrana bontà, la quale opera finalisticamente in vista della convenienza e del meglio. La ragione sufficiente viene a consistere così, precipuamente, nel principio della causalità efficiente come di un mezzo opportunamente predisposto per attuare i propri fini. E, se la causalità efficiente, da sola, costringe la mente a un regresso senza fine da causa in causa, invece, integrata dalla causalità finale, appaga le esigenze esplicative della ragione, perché la realizzazione di un fine ha un carattere conclusivo, al di là del quale non v'è più nulla da domandare.

39. - Dal principio di ragion sufficiente si deduce la prima prova dell'esistenza di Dio: poiché il contingente non si giustifica da sé, ma ha la sua ragion d'essere in ciò che, essendo necessario, non ha bisogno d'altro per sussistere, l'esistenza del contingente, che noi sperimentiamo, postula quella di Dio. Questa prova è in un certo senso *a posteriori*, perché muove dalla constatazione di fatto che il contingente esiste; ma dal dato di fatto procede con considerazioni puramente razionali alla dimostrazione dell'esistenza dell'essere necessario.

40. - Si può ancora inferire che questa sostanza suprema la quale è unica, universale e necessaria, non avendo nulla d'indipendente fuori di sé, ed essendo una semplice conseguenza dell'essere possibile, debba essere incapace di limiti e contenere la più grande realtà possibile.

41. - Donde segue che Dio è assolutamente perfetto, poiché la perfezione non è altro che la grandezza della realtà positiva, presa in un senso preciso, togliendo ogni limite o confine alle cose che ne hanno. E là, dove non sono confini, cioè in Dio, la perfezione è assolutamente infinita.

42. - Segue ancora che le creature derivano le

---

40. - L'inciso « ed essendo una semplice conseguenza dell'essere possibile », è una *contaminatio* della prima prova enunciata, con la terza, contenuta nel n. 45. Il cenno che qui troviamo del concetto del « possibile » non ha però il significato di una prova dell'esistenza di Dio, ma solo di un mezzo per aggiungere nuovi attributi della natura divina a quelli della universalità e della necessità, risultanti dalla prima prova. « Possibile », è, in generale, per Leibniz, ciò che non implica contradizione, e che quindi deriva analiticamente dal principio di identità. Ora, nessuna esistenza particolare o di fatto scaturisce immediatamente dalla sua possibilità, ma ha bisogno di una ragione sufficiente che giustifichi perché essa sia così e non altrimenti. Ciò dipende dal fatto che le creature sono limitate: esse non sono tutto quello che possono essere, ma la loro esistenza implica un limite, che circoscriva, per così dire, la parte di possibilità da realizzare. Invece Dio è tutto ciò che può essere: la sua esistenza deriva immediatamente dalla sua possibilità, per il fatto stesso che non ha limiti e che la sua realtà abbraccia tutta la sfera del possibile.

41. - Per Leibniz l'idea di realtà coincide con quella di perfezione. E, poiché a Dio compete la suprema realtà, scevra da ogni limite, competerà anche la suprema perfezione.

42. - Per la stessa ragione per cui le creature non sono tutto quel che possono essere, esse non sono perfette al

loro perfezioni dall'influenza di Dio, ma le loro imperfezioni dalla propria natura, incapace d'essere senza limiti. In ciò esse sono distinte da Dio. Questa imperfezione originale delle creature si riscontra nell'inerzia naturale dei corpi.

43. - È vero anche che in Dio risiede non solo la fonte delle esistenze, ma ancora quella delle essenze, in quanto sono reali, o di ciò che v'è di reale nel possibile. La ragione è che l'intelletto divino è la regione delle verità eterne o delle idee da cui quelle dipendono; senza di esso nulla vi sarebbe di reale nella possibilità, e non solo niente vi sarebbe di esistente, ma neppure di possibile.

---

pari di Dio. Bisogna pertanto distinguere nella loro natura quel che v'è di perfetto da quel che v'è di imperfetto: l'uno scaturisce da Dio, come fonte di ogni realtà; l'altro è proprio delle creature stesse, in quanto consiste nel limite di ciascuna. Un esempio di questa imperfezione o limitazione è dato, nel mondo fisico, dall'inerzia dei corpi, che è una naturale tardezza o una resistenza (dunque un limite) al movimento. Ma è chiaro che anche negli ordini superiori di esistenze (per es. nel mondo organico e nel mondo psichico) esistono limitazioni analoghe, appropriate al grado di realtà o di perfezione, che essi posseggono.

43. - Fin qui s'è considerato Dio come fonte della esistenza, cioè come principio necessario da cui derivano tutte le creature particolari e contingenti. Ma bisogna considerarlo anche come fonte delle essenze. L'essenza è quello di cui una cosa consta, quello che costituisce il suo concetto; l'esistenza invece è l'atto con cui l'essenza si realizza. Ma noi abbiamo visto che il possibile è il concetto di una cosa in quanto non implica contradizione, cioè si riconduce al principio d'identità. Dunque il possibile e l'essenza coincidono. Così si spiega l'espressione di Leibniz: che Dio è causa delle essenze in quanto sono reali o (=) di ciò che v'è di reale nel possibile. Ma che significa « in quanto sono reali » e « ciò che v'è di reale », nelle due parti di questa equazione? Leibniz, implicitamente, si domanda: le essenze

44. - Pertanto è necessario che, se v'è una realtà nelle essenze o possibilità, o anche, nelle verità eterne, questa realtà sia fondata su qualcosa di esistente e di attuale, e quindi sull'esistenza dell'Essere necessario, nel quale l'essenza racchiude l'esistenza; al quale, in altri termini, basta essere possibile per essere attuale.

45. - Così, Dio soltanto (o l'essere necessario) ha

---

o le possibilità sono meramente fittizie? Sono puri enti logici senza realtà? Tali sarebbero se fossero poste per sé, fuori di una mente che le concepisce. Invece, secondo il Leibniz, esse sono nell'intelletto divino; ed è appunto questo intelletto che, essendo in atto, conferisce ad esse una realtà, cioè le realizza nella creazione. Come si vede, la « regione delle essenze » o dei « possibili » nella concezione leibniziana è analoga al « mondo delle idee » della filosofia platonica; però le idee non stanno per sé, in una propria sfera astratta, ma, secondo l'interpretazione cristiana del platonismo, esistono nel pensiero divino, da cui traggono la forza della loro realizzazione nell'universo.

44. - Dalle considerazioni precedenti si deduce una seconda prova dell'esistenza di Dio, fondata sulla realtà delle essenze o dei possibili, che implica un ente in atto, in cui l'essenza e l'esistenza coincidono.

45. - Nella prima parte di questo numero è contenuta, molto ellitticamente, una terza prova *a priori* dell'esistenza di Dio. Essa è un perfezionamento della prova ontologica di Anselmo e di Cartesio. Noi concepiamo Dio come l'essere perfetto; come tale, esso non può esistere solo nella nostra mente, perché potrebbe allora pensarsi un essere più perfetto, che esistesse nella realtà, oltre che nella mente. Dunque l'essere concepito come perfetto esiste; o, in altri termini, l'esistenza non può mancare dal novero delle perfezioni dell'idea di Dio. A questa prova, Leibniz aveva precedentemente mosso l'obiezione che essa presupponeva, senza dimostrare, che l'idea di Dio fosse possibile, che cioè la mente potesse concepire l'idea di un essere perfetto. Colmando tale lacuna, tutto il resto del ragionamento sarebbe stato valido e probativo. Ora in questo paragrafo, il Leibniz non ripro-

questo privilegio, che deve esistere, se è possibile. E, poiché nulla può impedire la possibilità di ciò che non implica alcun limite, alcuna negazione e quindi alcuna contradizione, ciò solo basta per apprendere *a priori* che Dio esiste. Noi l'abbiamo già provato mediante la realtà delle verità eterne, ed anche *a posteriori*, con la considerazione che esistono degli esseri contingenti, i quali non potrebbero trovare la loro ragione ultima o sufficiente che nell'essere necessario, il quale ha in se stesso la ragione della sua esistenza.

46. - Pertanto non bisogna figurarsi con alcuni che, essendo le verità eterne dipendenti da Dio, esse siano arbitrarie e soggette alla volontà di lui, come pare abbia sostenuto Cartesio e poi il Poiret. Ciò non è vero che per le verità contingenti, il cui principio è la convenienza o scelta del meglio, non delle verità necessarie, che dipendono unicamente dall'intelletto divino, e ne sono l'oggetto interno.

---

duce tutto l'argomento ontologico, ma si dà cura di convalidarne soltanto la premessa, mostrando che la possibilità di Dio sussiste, perché « nulla può impedire la possibilità di ciò che non implica alcun limite, alcuna negazione e quindi alcuna contradizione ». Il resto del ragionamento è sottinteso. Nell'ultima parte del paragrafo sono infine riassunte le due precedenti prove. Di una quarta prova, tratta dall'armonia prestabilita, il Leibniz non fa cenno esplicito nella *Monadologia*; essa può desumersi dallo spirito generale del sistema.

46. - È ripreso qui polemicamente il tema delle verità eterne o delle essenze, per combattere la tesi cartesiana che quelle verità, essendo in Dio, dipendono dal suo arbitrio. Per Leibniz invece, le sole verità contingenti derivano, mediante il principio della convenienza (o ragion sufficiente), dalla volontà divina; e le verità eterne hanno un carattere necessario, come interni oggetti del pensiero di Dio, a cui egli non potrebbe derogare senza venir meno alla sua intima razionalità.

47. - Cosicché Dio solo è l'unità primitiva o la sostanza semplice originaria, e tutte le monadi create o derivate ne sono i prodotti; esse nascono per così dire da fulgurazioni continue della divinità, di momento in momento, limitate dalla ricettività della creatura, a cui la limitazione è essenziale.

48. - V'è in Dio la potenza, che è fonte d'ogni cosa, poi la conoscenza, che contiene le idee nella loro particolarità, e in fine la volontà, che opera i mutamenti o le creazioni secondo il principio del meglio. A ciò corrisponde quello che nelle monadi create costituisce il soggetto o la base, la facoltà percettiva e quella appetitiva. Ma in Dio questi attributi sono assolutamente infiniti o perfetti, mentre nelle monadi create o nelle entelechie (o *perfectihabies*, come Ermolao Barbaro ha tradotto questa parola) non sono che imitazioni, in ragione della perfezione che hanno.

---

47. - È descritta la creazione delle monadi (sostanze in certo modo secondarie) per opera di Dio, che è la vera sostanza originaria, con l'immagine pittoresca di « fulgurazioni » o irradiazioni della luce divina. Si potrebbe tuttavia immaginare che questi lampi avessero la stessa intensità luminosa della loro fonte, che cioè le creature fossero eguali al creatore; ma Leibniz soggiunge che la luce è attenuata e smorzata dalla passività inerente alle creature.

48. - Tuttavia, se diverso è il grado di luminosità, è identica la natura del creatore e delle creature. Tant'è vero che ai tre momenti costitutivi delle monadi create, cioè la sostanza o la base, l'attività percettiva e l'attività appetitiva, corrispondono in Dio la potenza, l'intelligenza e la volontà. Questi tre momenti ricordano le tre persone della Trinità cristiana: il Padre è la potenza, il Figlio è l'intelligenza, in cui sono presenti le ragioni eterne della creazione, lo Spirito è la volontà, che traduce in atto le idee. La parola *perfectihabies* (da *perfectum* e *habere*) è la traduzione letterale del termine greco entelechia, data dall'aristotelico Ermolao Barbaro, filosofo italiano del Rinascimento (1454-1493).

49. - Si dice che la creatura agisce al di fuori, in quanto essa ha perfezione, e che subisce per opera di un'altra, in quanto è imperfetta. Così si attribuisce l'azione alla monade, in quanto ha percezioni distinte, e la passione, in quanto ne ha di confuse.

50. - Ed una creatura è più perfetta d'un'altra in ciò, che in essa v'è di che rendere ragione *a priori* di quel che avviene in un'altra; per questo si dice che la prima agisce sulla seconda.

51. - Ma nelle sostanze semplici l'influenza d'una monade sull'altra è soltanto ideale e non può aver luogo che per intervento di Dio, in quanto che, nelle idee di Dio, ogni monade postula con ragione che Dio, nel regolare le altre dall'origine delle cose, abbia riguardo ad essa. È questo il solo mezzo per cui una monade può dipendere da un'altra, non essendo possibile che essa eserciti un'influenza fisica nell'interno dell'altra.

---

49. - Poiché le monadi sono mondi chiusi, che non hanno finestre, non è possibile un'effettiva azione verso l'esterno, come non è possibile una passione dall'esterno all'interno. Allora, in che senso può dirsi che una monade agisca o patisca, senza uscire dalla cerchia delle sue rappresentazioni e appetizioni? Leibniz risponde che una monade agisce, in quanto ha percezioni distinte, cioè è perfetta, patisce in quanto ne ha di confuse.

50. - Dal numero precedente risulta che i termini azione e passione hanno un valore comparativo e relativo. Una monade è tanto più attiva di un'altra quanto più distintamente percepisce quel che avviene nell'altra. Per es. la monade anima è più attiva del corpo, e si dice che agisca sul corpo, in quanto può rendere ragione di quel che avviene nel corpo. Ma quando non può rendersene ragione, e le impressioni del corpo si fanno soverchianti, com'è il caso nelle passioni, si dice che l'anima subisce l'azione corporea.

51. - Questa influenza è tuttavia ideale, perché non v'è effettivo influsso fisico dell'anima sul corpo o viceversa. Essa

52. - Perciò, tra le creature, le azioni e le passioni sono scambievoli. Infatti Dio, paragonando due sostanze semplici tra loro, trova, in ciascuna, delle ragioni che l'obbligano ad adattare ad essa l'altra, e quindi, ciò ch' è attivo in certi riguardi, è passivo da un altro punto di vista; attivo in quanto le sue percezioni distinte valgono a rendere ragione di quel che avviene in un'altra, e passivo in quanto la ragione di ciò che in essa avviene si trova nelle percezioni distinte d'un'altra.

53. - Ora, poiché v' è una infinità di universi possibili nelle idee di Dio, e non ne può esistere che un solo, è necessario che vi sia una ragione sufficiente della scelta di Dio, la quale lo determini a scegliere l'uno piuttosto che l'altro.

54. - Questa ragione non può trovarsi che nella

è mediata da Dio, nel senso che Dio, nel regolare preventivamente l'accordo di tutte le monadi create, dispone che alle passioni dell'una corrispondano le azioni dell'altra. Qui, senza nominarlo espressamente, è formulato il principio supremo del sistema leibniziano, cioè l'armonia prestabilita tra le monadi, che supplisce alla mancanza di un reale influsso reciproco.

52. - Dal carattere comparativo e relativo delle azioni e delle passioni risulta che esse sono scambievoli: ciò che per un riguardo è attivo, per un altro è passivo. Così l'anima umana può essere attiva in rapporto al corpo, passiva in rapporto a un'altra anima.

53-55. - L'idea della creazione, che nel n. 47 è stata accennata in una forma alquanto immaginosa, è ripresa qui in una forma più logica. Si è detto che i possibili o le essenze preesistono nella mente di Dio. Questi possibili non sono tutti egualmente realizzabili, perché non sono tutti compatibili tra loro o compossibili. Essi si riuniscono pertanto nella mente divina in gruppi compossibili, ciascuno dei quali forma un possibile universo; e la scelta di Dio non può cadere che su di uno di essi ad esclusione di tutti

c o n v e n i e n z a, nei gradi di perfezione che quei mondi contengono, poiché ciascun possibile ha diritto di pretendere all'esistenza, secondo la perfezione che racchiude.

55. - E questo è appunto la causa dell'esistenza del migliore, che la saggezza fa conoscere a Dio, che la sua bontà gli fa scegliere e la sua potenza gli fa produrre.

56. - Ora questa connessione o questo adattamento reciproco di tutte le cose create fa che ciascuna sostanza semplice abbia dei rapporti esprimenti tutte le

---

gli altri. Su quale cadrà la scelta? In base al principio di ragion sufficiente, dovrà darsi una ragione per cui Dio chiami all'esistenza uno piuttosto che un altro. E la ragion sufficiente è posta dal Leibniz « nella convenienza, nei gradi di perfezione che quei mondi posseggono ». Qui sono adombrati e confusi insieme due criteri, in luogo di uno solo: *a*) il criterio della convenienza postula una libertà di scelta da parte di Dio, in modo che, tra tutti i mondi possibili egli scelga quello che giudica il migliore; *b*) il criterio della perfezione postula che ciascuno dei mondi possibili abbia un grado di perfezione, cioè di realtà, tale che in confronto di tutti gli altri, possa pretendere alla propria realizzazione. Si determina così una specie di lotta per l'esistenza tra i possibili, che assicura la vittoria al più perfetto, limitando la libertà di scelta divina, che scaturiva dal criterio della « convenienza ». Leibniz non ha avuto un'idea chiara del conflitto latente tra i due criteri, per il fatto stesso che, anche ammettendo la scelta di Dio secondo la convenienza, egli concepisce quella scelta come vincolata da una motivazione preventiva, in base al grado di perfezione degli oggetti da scegliere. In altri termini, per effetto del suo intellettualismo, che fa precedere il giudizio di valore all'atto della volontà divina, egli non si accorge di annullare l'autonomia dell'atto stesso. Perché questa autonomia avesse un adeguato riconoscimento bisognerebbe che la scelta di Dio rendesse il motivo prescelto il più forte; invece per Leibniz è il motivo più forte che determina la scelta divina.

56-59. - È enunciata l'idea dell'armonia prestabilita, che in una redazione precedente il Leibniz considerava come

altre, e che essa sia per conseguenza uno specchio vivente, perpetuo, dell'universo.

57. - E come una stessa città guardata da punti differenti apparisce tutt'altra e quasi moltiplicata in prospettiva, così per il numero infinito delle sostanze semplici, vi sono come tanti vari universi che non sono pertanto che le prospettive d'un solo universo, considerato dai diversi punti di vista di ciascuna monade.

58. - Questo è il mezzo d'ottenere tutta la varietà ch'è possibile, insieme col più grande ordine; è il mezzo cioè d'ottenere tutta la perfezione possibile.

59. - Così non v'è che questa ipotesi (che oso dire dimostrata) la quale faccia risaltare a dovere la grandezza di Dio; ciò che il Bayle riconobbe, quando, nel suo Dizionario (art. *Rorarius*) vi mosse delle obiezioni, ossia fu spinto a credere che io attribuissi troppo a Dio, e più che non sia possibile. Ma egli non seppe addurre alcuna ragione dell'impossibilità di quest'armonia universale, per cui ciascuna sostanza esprime esattamente tutte le altre, per effetto dei rapporti che ha con esse.

60. - D'altronde in ciò che ho detto si veggono le

---

una ipotesi, ma che ora ritiene di aver dimostrato, e cioè elevato al valore di un concetto speculativo. In virtù di questa armonia si spiega che ogni monade, pur non essendo in contatto con le altre, esprima o rappresenti tutte le altre dal suo punto di vista. E poiché l'universo rappresentato da ciascuna monade è unico, esso appare come una medesima città guardata da punti differenti, e come moltiplicata nell'infinità delle prospettive. Ulteriore conseguenza dell'armonia prestabilita è una visione ottimistica del mondo, accennata nel n. 58: il mondo realizzato da Dio è il migliore dei mondi possibili, perché unisce alla più grande varietà il più grande ordine.

60. - Dal fatto che ogni monade rappresenta tutto l'universo, si può argomentare che essa non percepisca con

ragioni *a priori* per cui le cose non potrebbero andare diversamente. Infatti Dio, nel regolare il tutto, ha avuto riguardo a ciascuna parte, e particolarmente a ciascuna monade, la cui natura, essendo rappresentativa, non potrebbe in alcun modo essere circoscritta alla rappresentazione d'una sola parte delle cose; per quanto questa rappresentazione non comprenda che confusamente i particolari di tutto l'universo, e distintamente solo una piccola parte delle cose, quelle cioè che sono più vicine a ciascuna monade, o più grandi in rapporto ad essa; altrimenti ogni monade sarebbe una divinità. Le monadi non sono dunque limitate nell'oggetto, ma nelle modificazioni della conoscenza dell'oggetto. Esse mirano tutte confusamente all'infinito, al tutto, ma son limitate e differenziate a seconda dei gradi delle percezioni distinte.

61. - In ciò i composti simboleggiano i semplici. Infatti, siccome tutto è pieno, il che rende connesse le parti della materia, e siccome nel pieno ogni movimento produce qualche effetto sui corpi

---

eguale chiarezza e distinzione ogni cosa, ma alcune cose più chiaramente, altre meno. In tal modo si produce nell'interno della monade una serie di rappresentazioni, digradanti fino alle più indistinte e inconsapevoli. La continuità della vita psichica e l'esistenza di piccole percezioni di cui s'è parlato nei nn. 20 e sgg., vengono così dedotte dall'universalità della funzione rappresentativa delle monadi.

61. - Si è detto nel n. 2 che le monadi sono gli elementi semplici delle cose e che i composti sono aggregati di monadi. Ora i composti, cioè i corpi, simboleggiano i semplici, nel senso che imitano, nella propria sfera, la connessione universale che si dà nelle rappresentazioni delle monadi. Così le leggi fisiche, secondo le quali ogni movimento si propaga da un punto a tutti gli altri punti dell'universo e ogni corpo è solidale con tutti i corpi, riproducono, sotto un aspetto materiale, le leggi delle connessioni psichiche.

distanti in ragione della distanza, in tal guisa che ciascun corpo non solo subisce l'azione di quelli che lo toccano, e risente in qualche modo ciò che ad essi avviene, ma per mezzo loro risente anche l'influenza di quelli che toccano i primi, dai quali esso è immediatamente toccato: — ne segue, che questa comunicazione si propaga a qualunque distanza. Per conseguenza ogni corpo viene influenzato da tutto quello che avviene nell'universo, in tal modo che colui che vede tutto potrebbe leggere in ciascuno quel che avviene dovunque, ed anche quel che è avvenuto o che avverrà, notando nel presente quel ch' è lontano, sia per tempo che per luogo; σύμπνοι απάντα, diceva Ippocrate. Ma un'anima non può leggere in se stessa se non quello che vi è rappresentato distintamente, e non potrebbe svolgere d'un colpo le sue pieghe, perché vanno all'infinito.

62. - Così, quantunque ciascuna monade creata rappresenti tutto l'universo, essa rappresenta più distintamente il corpo che è soggetto in modo particolare alla sua azione e di cui essa forma l'entelechia; e siccome tale corpo esprime tutto l'universo, in virtù della connessione di tutta la materia nel pieno, l'anima rappresenta quindi tutto l'universo, nel rappresentare quel corpo, che le appartiene in modo particolare.

63. - Il corpo appartenente ad una monade, che n'è

---

62. - Nella serie delle rappresentazioni della monade, sono più distinte quelle che concernono il proprio corpo, che è oggetto più immediato della sua attività, e attraverso di esso, la monade si pone in rapporto mediato col restante universo.

63-64. - Leibniz ha già distinto nel n. 19 le semplici entelechie dalle anime, chiamando col primo nome « quelle sostanze semplici le quali non posseggono che la sola percezione »; col secondo « quelle in cui la percezione è più

l'entelechia o l'anima, costituisce unito con l'entelechia ciò che può chiamarsi un vivente, e con l'anima ciò che si chiama un animale. Ora il corpo d'un vivente o d'un animale è sempre organico, perché, se ogni monade è a modo suo uno specchio dell'universo, e questo è regolato da un perfetto ordine, è necessario che vi sia l'ordine anche in chi rappresenta, cioè nelle percezioni dell'anima, e quindi nel corpo, dal cui punto di vista l'universo è rappresentato nell'anima.

64. - Così il corpo organico d'ogni vivente è una specie di macchina divina o di automa naturale, che sorpassa infinitamente qualunque automa artificiale. Infatti una macchina costrutta dall'arte umana non è macchina in ciascuna delle sue parti; per es., il dente d'una ruota di ottone consta di parti o frammenti che non sono più per noi nulla di artificiale, e non hanno più alcuna cosa che conservi i caratteri della macchina, relativamente all'uso cui la ruota era destinata. Ma le macchine della natura, cioè i corpi viventi, sono ancora macchine nelle loro minime parti, fino all'infinito. In questo è riposta la differenza tra natura ed arte, cioè tra l'arte divina e la nostra.

65. - E l'autore della natura ha potuto compiere

---

distinta e accompagnata dalla memoria ». Ora, in unione col corpo, l'entelechia costituisce un vivente, l'anima un animale, cioè una formazione organica di ordine superiore. E l'organicità della monade, in quanto essa rappresenta ordinatamente un universo ordinato, implica l'organicità del corpo che le è appropriato e dal cui punto di vista si effettua la sua rappresentazione. Se anche si vogliono chiamar macchine gli organismi naturali, grandissima è nondimeno la loro differenza rispetto alle macchine artificiali, che sono macchine solo nel loro tutto e non nelle loro parti.

65. - Se prendiamo un corpo organico, per quanto lontano spingiamo la nostra analisi, troviamo che ogni sua mi-

questo artifizio divino ed infinitamente meraviglioso, per la ragione che ciascuna parte della materia non è soltanto divisibile all'infinito, come hanno riconosciuto gli antichi, ma è anche suddivisa attualmente, senza fine, in parti di cui ciascuna ha qualche movimento proprio; altrimenti sarebbe impossibile che ciascuna porzione di materia esprimesse tutto l'universo.

66. - Di qui si vede che v' è un mondo di creature, di viventi, d'animali, d'entelechie, di anime in ogni minima parte di materia.

67. - Ogni porzione di materia può essere raffigurata a un giardino pieno di piante o a uno stagno pieno di pesci. Ma ciascun ramo di una pianta, ciascun membro d'un animale è ancor esso un simile giardino, un simile stagno.

68. - E benché la terra e l'aria intercettate tra le piante del giardino, o l'acqua intercettata tra i pesci dello stagno, non siano né pianta né pesce, tuttavia ne contengono anch'esse, ma per lo più di tale piccolezza, da riuscire a noi impercettibile.

69. - Così non v' è niente d'inculto, di sterile, di morto nell'universo, e non v' è caos né confusione che all'apparenza, quale può apparirne in uno stagno veduto da una distanza donde non si scorge che un mo-

---

nima parte è ancora organica. Di qui la necessità che la materia di cui constano i corpi sia divisa all'infinito non solo potenzialmente, come riconoscevano gli antichi, ma anche attualmente.

66-70. - L'immagine usata nel n. 67 riproduce, in forma più appropriata all'organicismo della natura, la stessa idea espressa, in termini di meccanismo, nel n. 64. L'idea di un principio dominante è attinta allo stoicismo che, volendo spiegare come mai l'anima, pur avendo una pluralità di funzioni, serbi in tutte la sua unità, poneva un egemònico, una facoltà direttiva, che subordina a sé tutte le altre. Per

vimento confuso, e, per così dire, un gorgogliar di pesci nello stagno, senza per altro che si discernano i pesci.

70. - Di qui si vede che ogni corpo vivente ha un'entelechia dominante, che nell'animale costituisce l'anima; però le membra di quel corpo vivente sono piene d'altri viventi, di piante, di animali, ciascuno dei quali ha, a sua volta, la propria entelechia o anima dominante.

71. - Ma non bisogna credere, con alcuni che avevano male interpretato il mio pensiero, che ogni anima abbia una massa o porzione di materia che le sia propria, o le sia assoggettata per sempre, e che quindi essa abbia altri viventi inferiori destinati sempre al suo servizio. Infatti tutti i corpi sono in un flusso perpetuo, come i fiumi, sicché in ciascuno di essi v'è uno scambio continuo di parti.

72. - Quindi l'anima non cambia corpo che a poco a poco e per gradi, di guisa che non è mai spogliata d'un tratto di tutti i suoi organi: v'è, sì, spesso metamorfosi negli animali, ma non mai metempsicosi o trasmigrazione di anime, né esistono anime del tutto separate o genii senza corpo. Dio solo n'è completamente senza.

Leibniz è necessario che vi sia una monade dominante dovunque v'è un aggregato di monadi. Per es. il corpo è un tale aggregato; bisogna quindi che esso abbia nell'anima la propria unità. Ma poiché nel corpo vi sono organi risultanti a loro volta da aggregati di monadi inferiori, ciascuno di essi sarà presieduto da una monade dominante, e così all'infinito.

71-72. - Metempsicosi è il passaggio di un'anima da un corpo a un altro; metamorfosi è il mutamento graduale dello stesso corpo. Nessun'anima abbandona mai completamente il proprio corpo: neppure le essenze angeliche (o genii) ne son prive. Questa veduta è stata professata da molti teologi

73. - Per conseguenza, non v' è mai generazione affatto nuova, né morte perfetta, nel rigor del termine, come separazione dell'anima. Quelle che noi chiamiamo generazioni, sono sviluppi ed accrescimenti, allo stesso modo che le così dette morti sono involuzioni e diminuzioni.

74. - I filosofi sono stati molto perplessi nella quistione intorno all'origine delle forme, entelechie od anime; ma oggi che da ricerche esatte fatte su piante, insetti ed animali s' è visto che i corpi organici della natura non nascono mai da un caos, cioè da materiali putrefatti, ma sempre da germi, in cui v'era senza dubbio qualche preformazione, s' è ammesso che non soltanto il corpo organico esisteva già prima della concezione, ma anche l'anima dentro di esso, e, in una parola, tutto l'animale; e che per mezzo della concezione quell'animale sia stato soltanto disposto a una grande trasformazione, per diventare un animale d'un'altra specie. Qualcosa di simile può rilevarsi fuori della generazione, come nella trasformazione dei vermi in mosche e delle crisalidi in farfalle.

75. - Gli animali, alcuni dei quali sono elevati, per mezzo della concezione, al grado di animali più grandi possono essere chiamati spermatici; ma quelli tra essi che restano nella loro specie, e sono la più gran parte, nascono, si moltiplicano e muoiono

---

cristiani, e s'accorda con l'idea di san Paolo, che l'anima umana, assunta in cielo, rivesta anch'essa un « corpo glorioso ».

73. - Vien riconfermato qui in forma sperimentale quel ch'è stato già detto nei nn. 4 e 5 sull'ingenerabilità e indistruttibilità delle monadi, in base al loro carattere sostanziale.

74-77. - Sulle due teorie scientifiche della preformazione e dell'epigenesi, si legga quel che abbiamo scritto nell' Introduzione, a pp. 56-57.

come i grandi animali; solo un piccolo numero di eletti passa a un più grande teatro.

76. - Ma questa non era che la metà del vero; io poi ho concluso che, se l'animale non ha mai una vera origine naturale, non può avere nemmeno una fine naturale, e che non solo non v'è generazione, ma neanche distruzione intera o morte rigorosamente presa. Questi ragionamenti fatti *a posteriori*, e tratti dall'esperienza, s'accordano perfettamente coi miei princìpi dedotti *a priori*, come sopra.

77. - Inoltre può dirsi che non solo l'anima (specchio d'un indistruttibile universo) è indistruttibile, ma anche l'animale stesso sia tale, benché la sua macchina spesso perisca in parte, ed abbandoni o prenda spoglie organiche.

78. - Questi princìpi m'hanno dato mezzo di spiegare naturalmente l'unione, o la conformità dell'anima e del corpo organico. L'anima e il corpo seguono ciascuno leggi proprie e s'incontrano in virtù dell'armonia prestabilita tra tutte le sostanze, per il fatto ch'esse sono tutte delle rappresentazioni d'uno stesso universo.

79. - Le anime agiscono secondo le leggi delle cause

---

78. - Nella genesi della dottrina leibniziana, il concetto dell'armonia prestabilita tra l'anima e il corpo precede quello dell'armonia universale tra le sostanze, ed è inteso a risolvere il dualismo cartesiano tra le sostanze estese e le sostanze pensanti, perfezionando la soluzione già data dall'occasionalismo. Ma nella *Monadologia*, che è l'opera dell'età più matura di Leibniz, le due concezioni sono esposte nel loro ordine sistematico (e non genetico); in modo che precede la formula più generale dell'armonia tra tutte le sostanze, e l'armonia particolare dell'anima col corpo è solo un'applicazione della precedente.

79. - L'accordo dell'anima col corpo implica a sua volta l'accordo delle cause finali o intenzionali, che son proprie

finali, per appetizioni, fini e mezzi. I corpi agiscono secondo le leggi delle cause efficienti o dei movimenti. E i due regni, quello delle cause efficienti e quello delle cause finali, sono in armonia tra loro.

80. - Cartesio ha riconosciuto che le anime non possono comunicare forza ai corpi, perché v' è sempre la stessa quantità di forza nella materia. Nondimeno egli ha creduto che l'anima possa mutare la direzione dei corpi, poiché al tempo suo non si conosceva la legge della conservazione della stessa direzione totale nella materia. Se egli l'avesse notata, sarebbe caduto nel mio sistema dell'armonia prestabilita.

81. - Secondo questo sistema i corpi agiscono come se, per impossibile, non esistessero anime; le anime agiscono come se non esistessero i corpi; ed entrambi agiscono come se le une influissero sugli altri.

82. - Quanto agli spiriti o anime ragionevoli, ben-

---

dell'una, e delle cause meccaniche o efficienti, che son proprie dell'altro. Questo accordo esige che tutto avvenga in natura secondo la causalità meccanica e il determinismo, e che nondimeno, attraverso questo ordinamento scientifico del mondo, si realizzino i fini della perfezione e del bene.

80-81. - Cartesio aveva negato, in via di principio, che potesse esserci un influsso fisico dell'anima sul corpo, sembrandogli inconcepibile che due sostanze eterogenee, l'una immateriale, l'altra materiale, si toccassero. Però, sconfessando parzialmente il suo principio, egli aveva ammesso che, pur non potendo modificare la quantità di movimento che v'è nella materia, l'anima potesse mutarne la direzione. Più rigorosamente, Leibniz riconosce che la direzione del movimento ha la stessa natura fisica del movimento, ed è quindi egualmente sottratta all'azione di una natura immateriale. Eliminato ogni residuo di contatto, non resta che l'armonia prestabilita come unico criterio per spiegare l'apparente interazione tra anima e corpo.

82. - La bipartizione di cui al n. 19 si sviluppa qui in una tripartizione, perché le anime a loro volta si sdoppiano

ché io ritenga, come ho già detto, che vi sia in essi quello che v' è in tutti i viventi ed animali (cioè che l'animale e l'anima cominciano col mondo e non possono finire che con esso), — c' è tuttavia questo di particolare in loro, che i loro germi spermatici, finché non sono che tali, hanno soltanto delle anime ordinarie e sensitive, ma non appena quelli di essi che sono per così dire eletti, giungono alla natura umana, le loro anime sensitive sono elevate al grado della ragione ed alla prerogativa degli spiriti.

83. - Tra le altre differenze che vi sono tra le anime ordinarie e gli spiriti, di cui ho già indicato una parte, v' è ancor questa, che le anime in generale sono specchi viventi o immagini dell'universo delle creature, mentre gli spiriti sono anche immagini viventi della stessa Divinità o dell'autore stesso della natura, capaci di conoscere il sistema dell'universo e d'imitarne alcunché per mezzo di saggi architettonici, essendo

---

in pure e semplici anime, dotate di sentimento e di memoria (come son quelle degli animali inferiori) e in anime razionali o spiriti, dotate della capacità di elevarsi ai princìpi universali delle cose. Sorge però la quistione: gli esseri razionali nei loro germi organici sono simili agli animali inferiori; quindi hanno anch'essi delle anime sensitive. Come sopravviene allora la ragione? era già preesistente in forma latente fin dall'inizio? o è sopraggiunta in una fase ulteriore dello sviluppo? Su questo problema si sono accese grandi dispute tra i teologi cristiani nel Medio Evo; Leibniz non si pronunzia esplicitamente, limitandosi a dire che le anime sensitive destinate ad appartenere agli uomini « sono elevate al grado della ragione e alla prerogativa degli spiriti ».

83. - La prerogativa degli spiriti sulle anime è assai grande, se gli uni possono specchiare Dio e le altre solo il mondo. In questa elevazione dell'uomo al grado di una « piccola divinità » si avvertono gl'influssi della filosofia del Rinascimento.

ciascuno spirito nella sua sfera quasi come una piccola divinità.

84. - Questo carattere rende gli spiriti capaci d'entrare in una specie di società con Dio, il quale è a loro riguardo non solo ciò che un inventore è rispetto alla sua macchina (come Dio è in rapporto alle altre creature), ma anche ciò che un principe è verso i suoi sudditi, e anzi un padre verso i suoi figli.

85. - D'onde è facile concludere che l'unione di tutti gli spiriti debba formare la città di Dio, cioè lo stato più perfetto che sia possibile sotto il più perfetto dei monarchi.

86. - Questa città di Dio, questa monarchia realmente universale costituisce un mondo morale nel mondo naturale, e la più elevata e divina tra le opere di Dio. In essa è riposta veramente la gloria di Dio, che non vi sarebbe affatto se la grandezza e la bontà di lui non fossero conosciute ed ammirate dagli spiriti; inoltre, in rapporto a questa città divina egli esercita la sua bontà, nel mentre che la sua saggezza e la sua potenza si manifestano ovunque.

87. - Allo stesso modo con cui abbiamo sopra stabilito un'armonia perfetta tra i due regni naturali, l'uno delle cause efficienti, l'altro delle finali, dobbiamo qui notare anche un'altra armonia tra il regno fisico della natura ed il regno morale della grazia, cioè

84-86. - L'idea agostiniana della *civitas Dei* vien qui dedotta dalla prerogativa che ha l'uomo di essere la sola creatura capace di entrare in società con Dio. È qui da osservare il tono razionalistico che prendono i concetti teologici entrando nel sistema leibniziano.

87-89. - L'armonia che vien constatata tra il regno della natura e quello della grazia non è, precisamente, un'altra armonia che si aggiunge a quella tra le cause efficienti e le finali, ma è la stessa, veduta nel suo aspetto culminante.

a dire tra Dio, considerato come architetto della macchina dell'universo, e Dio, considerato come monarca della città divina degli spiriti.

88. - Quest'armonia fa sì che le cose conducano alla grazia per le stesse vie della natura, e che, per es., questo globo debba essere distrutto e riparato per vie naturali, nei momenti in cui ciò è richiesto dal governo degli spiriti, per il castigo degli uni e la ricompensa degli altri.

89. - Si può dire ancora che Dio come architetto accontenta in tutto Dio come legislatore; che quindi i peccati debbono portar con sé la propria pena, a mezzo dell'ordine della natura, e per virtù stessa della struttura meccanica delle cose; e che egualmente le buone azioni debbono attirarsi le loro ricompense per vie meccaniche in rapporto ai corpi, benché ciò non possa e non debba aver luogo sempre sul momento.

90. - Infine, sotto questo governo perfetto non dev'esserci buona azione senza ricompensa, né cattiva

---

90. - Il Boutroux (*La Monadologie*, p. 191) ricorda che la distinzione tra volontà antecedente e conseguente di Dio è stata formulata da san Tommaso nel seguente modo: « Questa distinzione non è fondata sulla volontà divina in se stessa, perché in essa non v'è né prima né poi; ma è fondata sugli oggetti del suo volere. Una cosa può essere considerata, sia assolutamente, sia con una determinata circostanza particolare, che costituisce una considerazione conseguente. Per es. è bene in sé che l'uomo viva ed è male che perisca, prendendo la cosa in senso assoluto; ma se si aggiunge, in rapporto a un uomo in particolare, che egli è un omicida e che la sua vita è un pericolo per un gran numero di persone, in tal caso sarà un bene che quest'uomo perisca, e male che egli conservi più a lungo la sua vita. È perciò che si può dire che il giudice voglia con una volontà antecedente che ogni uomo conservi la sua vita, ma voglia con una volontà conseguente che l'omicida sia impiccato ».

senza castigo; e tutto deve riuscire al bene dei buoni: di quelli cioè che non sono scontenti in questo grande Stato; che, dopo aver fatto il loro dovere, s'affidano alla provvidenza; e che amano ed imitano a dovere l'autore d'ogni bene, rallegrandosi nel considerarne la perfezione: il che è conforme alla natura del vero amore puro, il quale fa rallegrare della felicità di quel che si ama. Perciò le persone sagge e virtuose s'adoprano a fare tutto quello che sembra conforme alla volontà divina presuntiva o antecedente, e pertanto si contentano di quel che Dio fa accadere effettivamente, per la sua volontà segreta, conseguente e decisiva, riconoscendo, che, se noi potessimo intendere abbastanza l'ordine dell'universo, troveremmo, che esso sorpassa tutti i desideri dei più saggi, e che è impossibile renderlo migliore di quello che è, non solo riguardo al tutto in generale, ma anche a noi in particolare, se siamo uniti a dovere all'autore del tutto, non solo come all'architetto ed alla causa efficiente del nostro essere, ma anche come al nostro signore ed alla causa finale, che deve costituire il fine della nostra volontà, e può, essa sola, fare la nostra felicità.

INDICE

PICCOLA BIBLIOTECA FILOSOFICA

ARISTOTELE, *Princìpi di logica.* Estratti dalla Metaf. e dall'Org. (Carlini).

ARISTOTELE, *L'etica nicomachea* (Carlini).

ARISTOTELE, *Il problema estetico.* Dalla Poetica (Valgimigli).

ARISTOTELE, *Estratti dalla Metafisica.* Libri I-II; IV; VI-IX; XII (Carlini).

BACONE, *La nuova logica.* Libro I del Novum Organum (Canfora).

BERGSON, *L'evoluzione creatrice* (Ferrarino).

BERGSON, *Introduzione alla metafisica* (Mathieu).

BOUTROUX, *Della contingenza delle leggi di natura* (Caramella).

CAPPONI, *Pensieri sull'educazione* (Gambaro).

CARTESIO, *Discorso sul metodo* (Carlini).

CARTESIO, *I princìpi della filosofia.* Libro I (Dentice di Accadia).

CARTESIO, *Meditazioni filosofiche* (Bruno).

CONDILLAC, *Trattato delle sensazioni* (Carlini).

CROCE, *Breviario di estetica.*

CROCE, *Elementi di politica.*

CROCE, *Aesthetica in nuce.*

CROCE, *Il concetto della storia* (Parente).

DE RUGGIERO, *Sommario di storia della filosofia.*

DE RUGGIERO-CANFORA, *Breve storia della filosofia.*

Educazione (L') umanistica in Italia (Garin).

FICHTE, *Lezioni sulla missione del dotto* (Cassetti).

HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia* (Plebe).

HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Plebe).

HERBART, *Introduzione alla filosofia.* Estratti (Parente).

HUME, *Compendio del trattato sulla natura umana* (Carlini).

KANT, *Pensiero ed esperienza* (De Ruggiero).

KANT, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza* (Albergamo).

KANT, *Princìpi di estetica* (De Ruggiero).

LEIBNIZ, *La monadologia* (De Ruggiero).

LESSING, *L'educazione del genere umano* (Canfora).

LOCKE, *Saggio sull' intelletto umano.* Passi scelti (De Ruggiero).

LOCKE, *La conoscenza umana* (Carlini).

MONTAIGNE, *Saggi.* Estratti (Vedaldi).

MONTESSORI, *Educazione alla libertà* (Leccese Pinna).

PASCAL, *Pensieri* (Cantoni Canilli).

PLATONE, *Eutifrone* (Valgimigli).

PLATONE, *Teeteto* (Valgimigli).

PLATONE, *Critone* (Valgimigli).

PLATONE, *Fedone* (Valgimigli).

PLATONE, *Apologia di Socrate* (Valgimigli).

PLATONE, *Gorgia* (Sabbatucci).

PLATONE, *Fedro* (Galli).

PLATONE, *Timeo* (Manacorda).

PLATONE, *Sofista* (Arangio Ruiz).

PLATONE, *Repubblica* (Sartori).

PLOTINO, *Antologia* (Cilento).

ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (Spirito).

ROSMINI, *Il principio della morale* (Carlini).

ROYCE, *La filosofia della fedeltà.* Estratti (Modugno).

ROUSSEAU, *Sul contratto sociale* (Bruno).

ROUSSEAU, *Emilio* (Visalberghi).

SENECA, *La dottrina morale* (Marchesi).

VAILATI, *Il metodo della filosofia* (Rossi-Landi).

VICO, *La scienza nuova.* Passi scelti (Soccio).